

فقه الخلافة وتطورها

لتصبح عصبة أمم شرقية

تأليف:

المرموم الأستاذ الدكتور

عبد الرزاق أحمد السنهوري

ترجمة نظرية الخلافة الجديدة

مراجعة وتعليقات وتقديم

الدكتور فاديه عبد الرزاق السنهوري

الدكتور رفيع محمد شاوي



البيت العربي للنشر والتوزيع

درية

اهداءات ٢٠٠٣

دكتور/ محمد طالع الغنيمي

الإسكندرية

فقه الخلاف وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية

نشر باللغة الفرنسية عام ١٩٤٦ م

تأليف
المرحوم الأستاذ الدكتور
عبد الرزاق أحمد السنهوري

تجربة نظرية الخلاف الجديد
للكتورة نادية عبد الرزاق السنهوري
مدرسة بكلية البنات
جامعة عين شمس بالقاهرة

مراجعة وتعليقات وتقديم
الدكتور فوسل محمد الشاذلي
أستاذ سابق بكلية الحقوق بجامعة القاهرة
وكلية الاقتصاد والإدارة بجامعة الملك عبد العزيز بجدة



مكتبة اللغة العربية العامة للكتاب

١٩٨٩

الاخراج الفنى : ماجة البنا

تصميم الغلاف : درية محمد علي

نهلى هذا الكتاب الى الوالءة السلءة الءلللة أملنة
عثمان شاكز حرم المؤلف ورفلقة عمره داعلن الله أن ىمء فى
عمرها حتى ترى مزلءا من الوفاء والاعتراف بفضله
والتقءلر لمشاركتها المءلصة له فى ءهاده وعمله •

نلءلء عبء الرزاق السنهورى ءوفلق محمد الشاوى

شكر

يسرنا أن نسجل شكرنا لجميع من شجعونا على اعداد هذه الترجمة ونشرها من أصدقاء المؤلف وتلاميذه والمقربين لتراثه وعلمه - ونخص بالشكر من ساهموا بأرائهم وفكرهم ومناقشاتهم وملاحظاتهم فى اخراج هذا الكتاب وكتابنا عن السنهورى مع خلال أوراقه الشخصية قبل ذلك - واعداد كتاب الشورى الذى نرجو أن يصدر قريبا وفى مقدمتهم الدكاترة والأساتذة ضياء الديق شيت خطاب ومحمد العوا ومحمد عمارة وعبد الفتاح مورو وحسن أيوب وأحمد الكردى ومحمود الشاوى .

كما نشكر أعضاء المكتب الفنى بجدة الذين بذلوا أقصى جهدهم لاجراج مسودات هذه الكتب الثلاث ومراجعة تعديلاتها المتكررة خلال سنوات طويلة وخاصة الأساتذة ابراهيم نصر الديق وأيمن محمد موسى وعبد العليم ابراهيم وعبد الفتاح سليمان وحسن الشرشابي .

توفيق محمد الشاوى ناذية عبد الرزاق السنهورى

تقديم الكتاب

للدكتور ٠٠ توفيق الشاوي

عاش العالم الاسلامي ثلاثة عشر قرنا في ظل دولة اسلامية
موحدة تحمل اسم « الخلافة » منذ وفاة الرسول الكريم (ص) في
العام الحادي عشر للهجرة الى ما بعد الحرب العالمية الأولى عندما
أعلنت الجمهورية التركية الغاء الخلافة العثمانية ٠٠

ان هذه الدولة الموحدة تطور فيها نظام الحكم فبدأ نظاما
شوريا في عهد الخلفاء الراشدين حيث كان يتولى الحكم فيه خلفاء
تم اختيارهم بالبيعة الحرة ثم تحولت الدولة الى نظام وراثي في
عهد الأمويين والعباسيين ثم العثمانيين - الا أن جميع هذه الدول
حافظت على مبدأ وحدة الأمة الاسلامية على أساس أن تمثلها دولة
موحدة عظمى تميزت باتساع رقعتها وعلو شأنها في ميدان
الحضارة وفي مجالات العلم والثقافة حتى أصبحت أعظم دولة في
العالم خلال عصور الاسلام الزاهرة ٠٠

ورغم الانحرافات التي شابت كثيرا من الحكومات في تلك
الدولة الموحدة الا أنها جميعا كانت تتمتع بانتماؤها للاسلام
والتزامها بشريعتها - ولم تكن لها دساتير سوى ما قررتها الشريعة
والفقه - لذلك فان دراسة نظم الحكم فيها يرجع فيها الى « فقه

« الخلافة » فى كتب علمائنا وفتاويهم - والتي كانت تعتبر صور الحكم فى عهد الراشدين هى النماذج الصحيحة للمبادئ الإسلامية نطاق الحكم .

لهذا نجد « السنهورى » فى دراسته لفقه الخلافة قد اعتمد على القواعد التى سارت عليها حكومة الخلفاء الراشدين باعتبار أنها أقامت الأصول الشرعية لنظام الحكم الإسلامى . أما الدول التى جاءت بعد ذلك فقد اعتبرها خلافة ناقصة حيث أنها كلها لم تنكر أن الإسلام يوجب قيام الحكم على البيعة - إلا أن أكثرها لم تحترم مبدأ حرية البيعة الذى توجبه الشورى - لكنه أوضح أن المبدأ الأساسى المشترك بين جميع دول الخلافة هو مبدأ وحدة الدولة الإسلامية باعتباره نتيجة حتمية لوحدة الأمة ..

وقد واجه السنهورى مشكلة لم يواجهها فقهاؤنا من قبل ، وهى انهيار دولة الخلافة العثمانية وتعذر قيام دولة موحدة فى العصر الحاضر - فتصدى للبحث عن بديل عصى لها - واقترح لذلك إنشاء منظمة إسلامية دولية ، ونجح فى إثبات ثلاث مقدمات تقنع القارئ بوجوب إقامة « الخلافة » بالصورة العصرية التى اقترحها ..

أول هذه المقدمات أن المبادئ والقواعد والأصول التى بنى عليها فقه الخلافة كما استنبطه من تراث علمائنا ومفكرينا قد قام على المبادئ التى توصلت إليها أحدث النظم العصرية «الديمقراطية» مثل مبدأ السيادة الشعبية والفصل بين السلطات والأساس التعاقدى للحكم الذى يضمن حريات الشعوب والأفراد ، بل أكثر من ذلك فإن فقهاءنا يمتازون عن الفقه العصى فى أن تطبيق هذه المبادئ واحترامها مرتبط بعقيدة دينية وشرعية سماوية خالدة ، فضلا عن أن صياغتها فى كتب الفقه لا تقل فى دقتها ووضوحها عما توصل إليه الفقه الأوروبى ..

أما المقدمة الثانية (التي خصص لها الجزء الثاني من كتابه) فهي أنه عرض تاريخ «الخلافة» منذ فجر الإسلام (حتى يوم اعداد كتابه) بصورة واقية أقنعت القارئ أن الخلافة أنشأت في منطقتنا أعظم أمة وأكبر دولة شهدها تاريخ الشرق، وأقامت أعظم حضارة شهدها العالم كله في العصور الوسطى عندما كان الأوروبيون أنفسهم مغمورين في ظلام التخلف والجهل والحروب الدينية والنظم الاقطاعية والاستبدادية (وإذا كنا لم نترجم هذا الجزء فلاننا نعتقد أن العرب والمسلمين لديهم من المصادر في هذا الشأن ما يفينا عن ذلك) .

أما المقدمة الثالثة (التي خصص لها خاتمة كتابه) فهي الاضافة الجديدة في فقه الخلافة التي قدمها لجيله والأجيال التالية ، وهي أن وحدة الأمة الإسلامية يجب التمسك بها وتدعيمها دون انتظار وجود الدولة العظمى الموحدة (التي لا يريدونها الأوروبيون ولا يستطيع أن يحققها العرب والمسلمون في عصره) - وأنه يجب لذلك انشاء « عصبة أمم شرقية » تتمشى مع الاتجاه العالمى نحو التكتل والتجمع الذى نتج عنه وجود « عصبة أمم عالمية » فى «جنيف» واتحادات للدول الأمريكية والسوفيياتية (بل والأوروبية والأفريقية بعد ذلك) . . .

لقد استعرض «السنهورى» فى كتابه عن الخلافة تاريخ دول الخلافة واستخلص منه أن فقهاءنا اعتبروا مبدأ وحدة الأمة يعنى وحدة الدولة الإسلامية وأنهم لم يفرقوا بين المبدأين لأن الواقع نفسه فرض عليهم هذه الفكرة وزاد اقتناعهم بذلك أن عهد الخلفاء الراشدين الذى يعتبر المصدر التاريخى لأحكام الخلافة قام على أساس وحدة الدولة الإسلامية ، ولم تفعل دول الخلافة الناقصة بعد ذلك الا التمسك بهذا المبدأ . . .

لكن « السنهورى » عند كتابة بحثه كان يواجه واقعا آخر فرضته الهزيمة التي أصابت الدولة العثمانية فى الحرب العالمية

الأولى وهذا الواقع يختلف عن الواقع التاريخي في عهد دولة الخلافة الموحدة من ناحيتين :

الناحية الأولى :

ان أغلب أقطار العالم الاسلامي كانت تخضع للاحتلال الأجنبي أو لحكومات غير اسلامية فرضتها عليها الدول الأوروبية الاستعمارية (كما كان الحال في الهند وماليزيا واندونيسيا وأغلب الأقطار الأفريقية) ولم ينتج من هذا الاحتلال سوى أقطار خمسة في ذلك الوقت (هي كما ذكرها السنهوري في كتابه : الجمهورية التركية ومصر والسعودية وايران وأفغانستان) ، ومع ذلك فان استقلال هذه الدول لم يكن مغزها عن الشوائب الناتجة عن الهيمنة المالية التي تمارسها الدول الأوروبية في العالم كله وفي منطقتنا بصفة خاصة ..

الناحية الثانية :

هي أن الدول المستقلة الحديثة المتعددة قامت على أساس تجزئة العالم الاسلامي ، واستقلت على أساس وطني وقطري ضمن الحدود التي فرضها عليها الاستعمار نفسه كما فرض عليها بعض القيود والالتزامات الصريحة أو الضمنية . ومن أهم الالتزامات ما فرضته معاهدة لوزان صراحة على تركيا من قطع الصلة بالواقع التاريخي الذي كانت تمثله دولة الخلافة العثمانية العظمى التي كانت تمثل وحدة العالم الاسلامي وقوته واستقلاله ومجده ..

وقد رأى « السنهوري » أن فكرة اقامة دولة اسلامية موحدة لا يمكن أن تتم الا بعد تحرير الأقطار الاسلامية الخاضعة للحكم الأجنبي وهو ما قد يستغرق فترة طويلة ، ولذلك فان الأمة الاسلامية لا يجوز أن تتجاهل الواقع المعاصر المتمثل في تعدد الدول التي حصلت على استقلالها الوطني ولا أن تتجاهل الأقطار

المخاضة لحكم أجنبي وما زالت تكافح من أجل التحرر منه ، وأن ذلك قد يحتاج الى فترة طويلة يجب على أمتنا فى خلالها أن تعمل للمحافظة على مبدأ وحدتها رغم تعدد الدول الاسلامية وتباين نظم الحكم فيها ، واقترح لذلك أن تبدأ بانشاء منظمة دولية تكون اداة للتعاون بين الدول الاسلامية المستقلة تعمل لتنمية الروابط بين شعوبها وتترولى تقديم المساعدة للشعوب التى تطالب باستقلالها وترغب فى المحافظة على علاقاتها التاريخية والعقيدية والثقافية مع الأقطار الاسلامية المستقلة ، واقترح أن تسمى هذه المنظمة « عصابة الأمم الاسلامية أو الشرقية » وأن يكون أول أهدافها تشجيع الحركة العلمية للنهضة بالشرعية الاسلامية باعتبارها أساس وحدة الأمة والتقارب بين شعوبها وتكون وحدة الشرعية ونهضتها قاعدة لتنمية أسباب الوحدة العقيدية والنهضة الثقافية التى تربط جميع الشعوب الاسلامية المستقلة وغير المستقلة ...



لقد قدم « السنهورى » للفقه والقانون فكرة جديدة تمكن العالم الإسلامى من المحافظة على وحدة الأمة رغم التجزئة الاستعمارية التى فرضت على شعوبها والتى أدت الى بقاء أغلبها تحت الحكم الاستعمارى وفرضت على الأقطار القليلة التى حافظت على استقلالها أن تأخذ دولها الناشئة طابع الحكم الوطنى أو القومى الذى يتجاهل الوحدة الاسلامية التى سادت فى عهود الخلافة التاريخية ...

ان الواقع الذى واجه السنهورى كان سببه هيمنة الدول الاستعمارية على شعوبنا وتحكمها فى مصائرنا ، وهذه الهيمنة هى التى فرضت التجزئة على شعوبنا كما فرضت على الأقطار المستقلة أن تكون دولها ذات طابع وطنى أو قومى - وإذا كنا لا نستطيع

تجاهل هذا الواقع ومخاطره - فأننا يجب أن نسمى لمعالجته بالتشبيث بالسوادة العقيدية والثقافية للأمة - واقترح لذلك انشاء منظمة دولية تقوم بما كانت تتولاه « الخلافة » فى الماضى من مسئولية المحافظة على مقومات وحدة الأمة وفى مقدمتها وحدة العقيدة والشريعة والثقافة وتدعم التضامن بين شعوبنا على المستوى السياسى الى أقصى حد تسمح به الظروف العالمية والاقليمية ..



لقد استخلص السنهورى من دروس التاريخ أن مبدأ وحدة « دولة الخلافة » الذى استقر عليه الفقه الإسلامى قد واجه بعض الصعوبات والمشاكل فى عهود الخلافة الناقصة نتيجة انفصال بعض الأقطار عن دولة الخلافة أو خروجها عن سيطرتها أو نتيجة تعدد دول الخلافة فى وقت واحد (كما حدث فى عهد الخلافة العباسية والفاطمية والخلافة الأموية فى الأندلس) ، ويرى أن ذلك يستوجب تطوير فقه الخلافة حتى يمكن أن تأخذ فى كل عصر من المصور شكلا يتناسب مع الظروف الداخلية والعالمية - وتنفيذا لهذه الفكرة فإنه يرى أن ظروف العالم الإسلامى والأوضاع الدولية المعاصرة تستلزم بناء الخلافة فى صورة منظمة دولية تضم دولا مستقلة ومتمدة طالما أنه من المتعذر قيام دولة موحدة تمثل جميع المسلمين ..

معنى ذلك أن فقه الخلافة الذى عرضه السنهورى فى كتابه أكبر وأوسع وأهم وأشمل من نظام « دولة الخلافة » وأن سقوط دولة الخلافة أو انهيارها أو حتى زوالها ليس معناه انتهاء فقه الخلافة أو تجاهله بحجة تعدد الدول أو قيامها على أسس وطنية أو قومية وإنما يجب تطويره واثراؤه حتى يمكن أن تحل منظمة دولية اسلامية محل دولة الخلافة ..

ان الحالة التي واجهها العالم الاسلامي وقت تأليف كتاب « السنهاوري » مازالت قائمة حتى اليوم وهي عجز الأمة عن اقامة دولة موحدة تمثلها - ووجود عدة دول اسلامية فرضت نفسها أو فرضتها الظروف على اقطارنا وشعوبنا في مختلف اقاليمها - وكان هدف كتابه أن يقدم للأمة الاسلامية نظرية جديدة للخلافة تمكنها مع الالتزام بأصول الشريعة ومبادئها التي تفرض عليها الوحدة - دون أن يتوقف ذلك على بناء دولة « الخلافة » - طالما أن الظروف العالمية لا تمكنها من ذلك ..

بذلك فرق السنهاوري بين وحدة الأمة ووحدة الدولة - وبهذه التفرقة استطاع أن يمد خطة عملية لتطوير النظام السياسي الاسلامي على أساس تعدد الدول مع المحافظة على وحدة الأمة التي تمثلها منظمة دولية تضم دولاً اسلامية مستقلة بدلاً من الصورة التقليدية التي كانت فيها « الخلافة » تأخذ صورة دولة كبرى موحدة في عهد العثمانيين ومن قبلهم من العباسيين والأمويين والراشدين ..

ان « السنهاوري » الشاب كان مقتنعا بأن الخلافة تعني وحدة الأمة - التي تفرضها الشريعة والعقيدة - لذلك دافع بحماسة وجراءة عن مبدأ وجوب اقامتها حتى في حالة عدم وجود دولة موحدة - لأن « الخلافة » واجبة بحكم المبدأ الشرعي الذي يفرض على الأمة الاسلامية الوحدة والتضامن وليس من الضروري أن تكون في صورة امبراطورية موحدة - وبني فكرته على أساس أن مبدأ الضرورة - وهو مع المبادئ التي أجمع عليها الفقه الاسلامي - يكفل مرونة مبدأ الوحدة ..

وتتلخص الخطة التي اقترحها المؤلف المبكر في كتابه
فيما يلي :

١ - ان الخلافة معناها اقامة نظام يحقق وحدة الأمة الاسلامية في صورة تنظيم سياسي يضمن لها المكانة الدولية التي تتناسب مع رسالتها السامية وتاريخها المجيد ويضمن سيادة الشريعة والمقيدة الاسلامية ، ولذلك فهي ضرورة لا بد منها ..

٢ - انه في الظروف الحاضرة التي يتعذر فيها اقامة الخلافة الكاملة الصحيحة فلا بد من اقامة خلافة ناقصة بناء على خطة تمكنها من أن تستكمل تدريجيا شروط « الخلافة » الزائدة الكاملة ...

٣ - اذا كان تعطيل الشورى وتوقف الاجتهاد نتج عن سيطرة حكام مستبدين وتخلف علمي وجمود اجتماعي فلا بد من علاجه - حتى يصبح الحكم شرعيا شوريا كاملا راشدا - لكن علاج المشاكل الدستورية والعلمية والفقهية لا يستلزم أن تتخلى شعوبنا عن مبدأ الوحدة الاسلامية ، لأنه يحمي استقلالها ويقوى شوكتها وهو اتجاه حتمي يفرضه الاسلام ويفرضه التطور العالمي نحو التكتلات الاقليمية الكبرى - فهو في صالح تقدم الانسانية ومستقبل حضارتها وسعادتها ..

٤ - يجب في الوقت نفسه بدء حركة علمية لتجديد الفقه الاسلامي وتلويحه وتقنيته في صورة عصرية وتطبيقه تدريجيا بصفة عملية في جميع الدول الاسلامية وتنظيم الاجماع ليكون الى جانب الاجتهاد مصدرا حيا دائما للفقه وليكون تجمع المسلمين مبنيا على وحدة العقيدة والشريعة والثقافة والتكامل الاقتصادي والتكافل الاجتماعي ..

٥ - ان سعى الشعوب للمربية والاسلامية للتحرر والاستقلال على اساس وطني يجب أن يستمر بسبب اختلاف ظروف كل منها بشرط ألا يتعارض مع تطلعها الى التقارب والتعاون والوحدة - لأن الاستقلال الوطني لا يمكن أن يكون الهدف النهائي للدول

الصغيرة لكونه لا يحقق لها أمنها ولا تقدمها ولا استقرارها وإنما يمكن أن يكون قاعدة متينة لبناء وحدة شاملة على أساس التكامل والتقارب والتضامن فيما بينها لتصبح قوة لها مكانتها في المجتمع الدولي الذي لا مجال فيه للدول الصغيرة «ذات المصالح المحدودة».

٦ - في الميدان السياسي يجب أن توجد في كل قطر من أقطارنا حركات سياسية وأحزاب عصرية تدعو إلى إقامة منظمة دولية إسلامية أو جامعة للدول الشرقية (الإسلامية) المستقلة لتنظيم التعاون بينها وتمكينها من مساعدة الشعوب الإسلامية الأخرى في الحصول على حريتها واستقلالها لتنضم إلى هذه الجامعة ...

٧ - عندما تنجح الحركة العلمية في تطبيق الفقه الإسلامي وتنجح الحركات السياسية في إنشاء منظمة دولية سياسية للدول الإسلامية ، يمكن أن يختار المسلمون رئيساً للجامعة الإسلامية على أساس وحدة الأمة والشورى الحرة وتطبيق الشريعة والتكامل بين المبادئ الدينية والنظم المدنية ..

هذه الخطة التي عرضها « السنهوري » في خاتمة كتابه تمكن أمتنا من إقامة وحدتها في صورة عصرية تتلاءم مع الظروف العالمية والإقليمية التي فرضت علينا تعدد الدول وطابعها الوطني - وقد كان المؤلف يشمر بأن كلمة « الخلافة » تثير حساسيات بعض الأوساط الأجنبية وخاصة في فرنسا التي كان يدرس فيها - وكانت الأوساط الاستعمارية فيها وفي غيرها من الدول الأوروبية لا تريد أن ترى في منطقتنا دولة إسلامية كبرى موحدة حتى أصبح ذكر « الخلافة » يثير لدى بعضهم حالة عارضية من الرفض والحقد والفرع والعداء والتعصب الديني الذي ورثوه مع عهد الجروب الصليبية والفتوحات العثمانية في أوروبا ، وقد حرص في مقدمته على أن يذكر هؤلاء بالتخلي عن هذا التعصب الديني

لأنه إذا كان يتكلم عن الاسلام فى دراسته لفقه الخلافه فانه يعرض عليهم علمه وثقافته وفكره ، و لا يتكلم عنه باعتباره عقيدة دينية ..

وانصافا « للسهنورى » يجب أن نذكر القارىء بأنه انما قصد من ذلك تذكير الفرنسيين الذين قدم لهم رسالته بأن يتخلوا عن تعصبهم الدينى ضد الاسلام وشريعته ودولته العظمى التى مازالت عداوتهم لها تسيطر على كثير من كتاباتهم وأبحاثهم ، فهو يطلب منهم أن يكونوا منصفين وأن يلتزموا فى مناقشته الموضوعية ليحكموا على ما عرضه فى كتابه من مبادئ الفقه ونظرياته فى ضوء ما يتبين لهم من سبق الاسلام الى المبادئ الأساسية التى لم يكتشفوها فى أوروبا الا فى العصر الحديث — وما أثبتته فى كتابه من تفوق الفقه الاسلامى فى تأصيل تلك المبادئ واستنباط الأحكام المتعلقة بنظام الدولة والحكومة ..

ونحن نوجه مثل هذا الرجاء الى بعض كتابنا الذين تأثروا بثقافة الغرب وحرمتهم ظروفهم من التعمق فى مصادر الفقه ومنايحه الأصيله ، راجين منهم أن يقرأوا هذا الكتاب بعناية وتجرد ليستفيدوا من المجهود الرائع الذى بذل فى دراسة هذا الموضوع وعرض آراء علمائنا بصورة عصرية فذة — ويفتحوا قلوبهم وعقولهم للاجتهادات المبقرية التى مكنت المؤلف من ابتكار الحلول العصرية لمشاكل مستحدثة على أساس الأصول الاسلاميه العريقة وأن يحذروا الأفكار المسبقة التى تسربت الى كثير منهم من خلال قراءاتهم ودراساتهم الأجنبية المعادية أو المتحيزة لأغراض استعمارية ، وأن يذكروا أن مؤلف هذا الكتاب قد التزم أقصى حدود الموضوعية كما شهد له بذلك أساتذته ومعاصروه ، كما أنه التزم بأن يعرض مبادئ الاسلام السياسية

مرضاً مجرداً عن أى تحيز ناتج عن عاطفته وإيمانه بمقيدة
الاسلام واعتزازه بشريته وتراثه وحضارته .

اننا نرجو أن يذكر القراء أن جيلنا قد تمرض لعمليات مع
الغزو الثقافي والتضليل الاعلامي ساهمت فيه القوى الكبرى
المعادية للاسلام والأجهزة التابعة لها فى الداخل والخارج ، والتي
كانت تهدف دائماً الى تشويه تاريخنا وتزييف أحكام شريعتنا
والتشهير بها ، وأن هذه الحملات المعادية للشريعة والخلافة
والاسلام ذاته مازالت مستمرة - ومازال عدد كبير مع كتابنا
ومؤلفينا متأثرين بها بقصد أو عن غير قصد حتى ان كثيراً مع
هؤلاء الكتاب لم يعرفوا عن الخلافة الا ما روجه أعداؤها مع
اتهامات تغذيها أحقاد تاريخية عنصرية موروثه لا مجال لها فى
الحاضر والمستقبل . . .

ان « الخلافة » عند السنهورى وأمثاله ليست دولة بيمينها
ولا نظام حكم معين بل انها تعنى مبدأ وحدة الأمة واستقلالها
وتحررها من السيطرة الأجنبية التى فرضت التجزئة على أقطارنا
وشعوبنا لكي تمزق وحدتنا وتفرض علينا الشقاق والحصام
والفرقة التى نرى آثارها فيما يسود منطقتنا من نزاعات حدودية
أو قومية أو اقليمية أو أيديولوجية أقحمها الاستعمار ويفذيها
أذنابه الذين مكنهم من السلطة أو النفوذ فى ميدان العلم والفن
والفكر والأدب والتوجيه الثقافي والاعلامى والسياسى ومازال كثير
منهم يتمتع بسيطرة لا يستحقها ومازالت القوى الأجنبية تمهد
لهم فرص الشهرة والكسب المادى والاجتماعى التى لا ينالها
غيرهم . .

اننا نرجو ممن يؤمنون بأن الوحدة هى طريق القوة والتقدم
والنهضة الحضارية أن يتدبروا آراء السنهورى واجتهاداته بكل
تقدير واحترام . .

أما الذين يأخذون على دولة الخلافة الناقصة وينسبون لدول
بميتها أو حكومات انتقدوها - ما شاب حكمها من تعطيل لمبادئ
الشورى الاسلامية أو تقييد للحريات الانسانية - وما ترتب على
ذلك من اقامة حكومات استبدادية فان « السنهورى » قد بين لهم
أن هذا العيب لم يكن مقصورا على الدول الاسلامية فى ذلك الوقت -
ويمكن لكثيرين من مواطنى الدول الوطنية المعاصرة أن يقنموهم
بأن الحكومات الوطنية فى كثير من بلادنا مازالت تسير على هذا
النهج رغم أن كثيرا من دول العالم قد بلغت شأنا عظيما فى
حماية الحقوق الانسانية والحريات الديمقراطية كما أننا نذكرهم
بأن السنهورى وجيله كان من واجبهم أن يركزوا جهدهم على
مقاومة الهجمة الاستعمارية والسيطرة الأجنبية وما فرضته علينا
من تجزئة وتفرقة بين شعوبنا وأقطارنا، لأنهم كانوا واثقين من أن
أمتنا متى تحررت وتوحدت فإنها ستفرض على حكامها « الوطنيين »
دساتير تتوفر فيها ضمانات الحرية والشورى والعدالة وهى قضايا
داخلية كانت تحتل المقام الثانى من اهتمام شعوبنا فى ذلك
الوقت - -

صحيح أن جيلنا بعد تجارب الحكومات الوطنية الاستبدادية
فى كثير من بلادنا قد توصل الى أن مقاومة السيطرة الأجنبية
لا تبرر السكوت على فساد الحكم الوطنى وانحرافات أو طغيانه
واقتنع بأن من يقبل الذلة والاستبداد والظلم الذى يفرضه حكام
وطنيون هم الذين يستسلمون للعبودية التى يفرضها عليهم أعداء
الوطن وعملاء الهيمنة الأجنبية والقوى التوسعية الاستعمارية -
ولذلك فان جيلنا قد أصبح اليوم لا يفصل بين الدفاع عن وحدة
الأمة والدفاع عن حقوق الانسان وحريات الأفراد وكرامة
الشعوب وسيادتها - ومن جانبى فأننى قد اقتنعت بأن انهيار
الدولة الاسلامية الموحدة العظمى لم يكن فقط نتيجة للهيمنة

المسكرية أو الهجمات الخارجية - بل ان تعطيل الشورى التي فرضها الاسلام كان أول الميوب التي أفسدت المجتمع ودفعت دولنا في طريق الانهيار ، ودفعت شعوبنا نحو الفرقة والتمزق وما وصلنا اليه من تدهور وتخاذل وضعف لا علاج لآخره الا بما صلح به أوله ، وهى الشورى التي قام عليها حكم الخلفاء الراشدين وصحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ..

لذلك نأمل أن نوفق في اعداد كتاب عن فقه الشورى مكمل لفقه الخلافة لكي نقدم للباحث صورة أكثر شمولاً عن الأصول العامة لنظام المجتمع والدولة أو النظام الدستوري في الاسلام ..



ان الغاء الخلافة العثمانية هو الذى دفع السنهاورى الى تأليف كتابه كما أشار لذلك فى مقدمته - ولكى نحدد هدفه يجب أن نشير الى أن هذه النهاية المأساوية للخلافة العثمانية قد أحدثت فى المجال الفكرى ردود فعل متناقضة ، ويمكن القول بأنه ترتب عليها انقسام الكتاب والباحثين الى تيارين :

التيار الأول يمثله الاسلاميون الذين مازالوا يعتبرون « الخلافة » رمزا لتاريخنا الاسلامى الذى نعتز به ونفخر بأمجاده وانجازاته رغم ما يكون قد شاب نظم الحكم فى بعض الدول من عيوب أو نقائص فى عهد الخلافة الوراثية الناقصة ..

ان « الخلافة » فى نظرهم هى رمز لاستقلال العالم الاسلامى وقوته ومجده ووحدة شعوبه ، وما دامت الوحدة الاسلامية مبدأ أساسيا من مبادئ شريعتنا فإن « الخلافة » مازالت فى نظرهم هدفا يجب أن تسعى شعوبنا لتحقيقه وأن تواصل كفاحها من أجله لأن ذلك يعنى التحرر من السيطرة الأجنبية والنفوذ الاستعماري الذى فرض على تركيا الغامها ، وفرض على الحكام الوطنيين التناكر لها أو تجاهلها صراحة أو ضمنا ..

اما التيار الثانى فهو تيار « واقمى » يرى أن الاتجاه الوطنى أو القومى يتمارض مع فكرة « الخلافة » لأنها كانت نظاما تاريخيا للدولة الاسلامية الموحدة التى لم يمد يقبلها العصر الحاضر ، وينتسب لهذا الاتجاه الواقمى دعاة « التفريب » أى الاندماج فى الحضارة الأوروبية بغيرها وشرها ولو أدى ذلك الى أن تتخلى شعوبنا عن مقومات شخصيتها التاريخية بما فى ذلك الالتزام بالشريعة وما تفرضه من قيم ومبادئ أصيلة وفى مقدمتها مبدأ وحدة الأمة وبذلك يسمى هؤلاء الاندماجيون لاقناع شعوبهم بأن تدوب وتندمج فى المجتمعات الاستعمارية بحجة مبدأ العصرية أو الحداثة ناسين أن هذه الحداثة أو المعاصرة تعنى فى نظر أعدائنا هيمنة الدول الأوروبية الاستعمارية على العالم كله وعلى الشعوب الاسلامية بصفة خاصة ، وأن شعوبنا لا يمكن أن تعتبر ذلك حتمية تاريخية يمكن أن تستسلم لها دون مقاومة وأن سنة الكون لا تسمح بأن تصبح سيطرة أعدائنا على العالم أو على أوطاننا سيطرة دائمة أبدية .. طالما أننا نرفضها ونجاهد لمقاومتها ..

ان السنهورى يمتاز عن هؤلاء الواقعيين بأنه يوفق بين ايمانه بوجود وحدة الأمة واصراره على أن الخلافة واجبة لأنها تحقق هذه الوحدة - كما أنه يقر بأن واقمنا يجعلنا عاجزين عن بناء دولة عظمى موحدة فى العصر الحاضر وهذا العجز عيب فىنا وليس عيبا فى الخلافة - فلا داعى لتبريره بالهجوم على الخلافة والتشهير بها - بل علينا أن نعالج هذا العجز بأسلوب علمى باعطاء فقه الخلافة مرونة وحيوية تجعله قادرا على أن يزودنا بصورة جديدة لوحدة الأمة رغم عدم تمكننا من اقامة وحدة الدولة - هذا هو هدف كتابه الذى نخلصه :-

وإذا كان لنا أن نعطى للقارئ فكرة عن موقع كتاب

« الخلافة » بين هذين التيارين الذين يتنازعان السيطرة في مجال
 الفقه القانوني والفكر السياسي والثقافي في بلادنا فانتا نرى
 انه يمثل الاتجاه الاسلامي لأنه يقر ما سار عليه الفقه الاسلامي
 في جميع العصور من أن وحدة الأمة الاسلامية مبدأ أساسى تفرضه
 شريعتنا وعقيدتنا . وكل ما أضافه « السنهورى » الى الفقه
 التقليدى هو أن هذه الوحدة يمكن المحافظة عليها (بل يجب علينا
 ذلك فى العصر الحاضر) رغم تعدد الدول فى الأقطار الاسلامية
 المختلفة ، ويكفى لذلك فى نظره أن توضع تلك الدول جميعا
 تحت مظلة منظمة اسلامية دولية سواء أعطى لهذه المنظمة اسم
 الخلافة أو أى اسم آخر : المهم أن تتولى تلك المنظمة التى دعا اليها
 — فى حدود امكانياتها — مسئولية المحافظة على مقومات الوحدة
 الاسلامية وخاصة فى النواحي العقيدية والقانونية والثقافية ،
 وهى المسئولية التى كانت تتولاها دولة « الخلافة » — ان السنهورى
 بذلك أعطى لنظرية الخلافة الاسلامية حيوية ومرونة تمكنها من
 الاستجابة لاحتياجات أمتنا فى الحاضر والمستقبل رغم عدم وجود
 دولة موحدة كما كان الأمر فى الماضى . .



ان دفاع السنهورى عن الخلافة لم يكن سببه الوحيد ايمانه
 بمبدأ الوحدة الذى هو المميز الأول لحكومة الخلافة فى نظره — بل
 انه استعرض أهم المبادئ التى يرى أن فقه الخلافة يقوم عليها
 وأن شعوبنا فى أشد الحاجة لأعمالها والاستفادة منها — حتى فى
 نطاق نظم الحكم الوطنية — ويكفى أن نذكر من هذه المبادئ
 ما يلى :

- ١ — مبدأ السيادة الشعبية التى يرى أن الاجماع فى الشريعة
 الاسلامية ومبدأ البيعة الحرة فى اختيار الخليفة يؤكدانها .
- ٢ — مبدأ وجوب الشورى والتزام الحكام بها باعتبارها تأكيداً
 لسلطان الأمة وسيادة الشعب .

٣ - مبدأ الرقابة على تصرفات الحكام ومحاسبتهم على كل خروج عن حدود سلطتهم أو إساءة استعمالها - الذى هو فى نظره امتداد لحق الأمة فى السيادة والشمورى .

٤ - الفسق الذى قرر الفقه أنه يترتب عليه سقوط ولاية الخليفة يتحقق فى نظره فى حالة تجاوز الحاكم لحدود سلطته أو إساءة استعمالها فضلا عن حالات الانحراف عن مبادئ الشريعة .

٥ - فقدان الخليفة للحرية الذى يقرر الفقهاء أنه يترتب عليه سقوط الولاية تلقائيا يتحقق فى حالة خضوع الحاكم المسلم للنفوذ الاستعماري أو السيطرة الأجنبية أيا كانت الصيغة المصرية لها كالحماية أو الانتداب أو الوصاية أو الدخول فى منطقة نفوذ دولة أجنبية .

٦ - مبدأ وجوب الخروج على الخلافة الناقصة هو الأصل كلما كان هدفه تصحيح النظام دون إثارة فتنة تسيل فيها الدماء .

٧ - واجب الحكام هو انصاف الطوائف المحرومة وإقامة التكافل بين الفقراء والأغنياء فى المجتمع . وقد أفاض فى هذه النقطة فى مذكراته التى كان يسجلها لنفسه فى نفس الفترة التى كان يمد فيها هذه الرسالة وبعدها (١) .

ان السهنورى فى كتابه قد استطلع أن يشبث لجيله والأجيال التالية ان « فقه الخلافة » منبع خصب تستمد شعوبنا منه الأسس الإسلامية لإقامة الحكم الصالح - على مستوى الأقطار المتعددة وعلى

(١) تراجع مذكراته رقم ١٠٨ التى كتبها فى مدينة لبون بتاريخ ١٩٢٣/١٠/٩ ، وفيها تفصيل لفكرته فى ضرورة إنشاء حزب للصالح والفلاحين فى مصر « بعد أن تظهر بالاستقلال التام وبعد أن مستقر فيها الحياة الثيائية » (ص ١٠٩ من كتابنا : « السهنورى من خلال أوراقه الشخصية ») ومذكرته رقم ٤٠٨ (ص ٣٠٠ من الكتاب المشار إليه) التى كتبت بالإسكندرية فى ١١ أغسطس ١٩٥٧ بمناسبة بلوغه الثالثة والستين وكرر فيها أملة فى أن يرسم برنامجا لحزب اشتراكي ديمقراطي للصالح والفلاحين فى مصر .

مستوى الأمة الإسلامية الموحدة - وإن كان هدفه الأول هو تطوير مبدأ الوحدة على النحو الذي جعلنا نعتبر الخلافة التي دعا لإعادة بنائها مشروعا مستقبليا جديرا بأن تسعى له الأجيال الناهضة في جميع أنحاء العالم الإسلامي • وأن تسميها لذلك « الخلافة الجديدة » •

كلمة من المؤلف

للدكتورة * * نادية عبد الرزاق السنهورى

١ - الى الجمهور الواسع العريض

فى مقدمة الأستاذ / « ادوار لامبير » لهذه الرسالة عندما نشرت باللغة الفرنسية قال : « ان السنهورى أثبت انه يستطيع أن يكتب للجمهور الواسع العريض - وليس فقط للمختصين فى علم القانون أو الاجتماع التشريعى - لا أقصد فقط أبناء وطنه وانما أقصد كذلك جمهور الأوروبيين ، لكن جمهور أبناء وطنه (العربى) لن يصل اليه هذا الكتاب الا بترجمته الى اللغة العربية * * » هذه الاشارة من الأستاذ الفرنسى هى التى أقنعتنى بأن أسارع الى مشاركة زوجى فى ترجمة « الخلافة » رغم أننى لست من المتخصصين فى القانون أو التشريع ، وقد وجدت فى ذلك متعة وفائدة كبرى تؤيد ما قاله -

لم أقرأ كتاب « الخلافة » بعقلية المتخصصين بل قرأته وشاركت فى ترجمته باعتبارى من الجمهور الذى أشار له الأستاذ/لامبير - فتأكد لى أن مؤلفه قد نجح فى أن يكسب الى جانبه جمهور الأوروبيين المادين للخلافة وجمهور العرب والمسلمين المتحمسين

لها فى نفس الوقت ، رغم ما بين الجمهوريين من تباين فى الاتجاه وتعارض فى المواقف السياسية بل والاهداف القومية كذلك - وسبب نجاحه انه عرض نظريته بمنطق علمى بحت واسلوب قانونى مجرد - دون التجاء الى الأساليب الخطابية ولا المبارات العاطفية او الفوغائية التى ان أرضت أحد الجمهوريين فلا بد أن تثير الجمهور الآخر ..

لا بد أن نعتذر للقراء لتأخيرنا فى تقديم الكتاب لجمهورنا العربي أكثر من ستين عاما بعد تأليفه ونشره باللغة الفرنسية - ومن حسن الحظ أن هذا التأخير فى الترجمة لم يؤخر وصول الفكرة ذاتها لمن يهمهم الأمر - فان واقعنا السياسى والظروف العالمية والاقليمية أوصلتها الينا ودفعت شعوبنا وقادتنا الى السير فى الاتجاه الذى دعاهم اليه السنهورى وكتابه ، بانشاء « منظمة المؤتمر الاسلامى » .

وقد كنا نتمنى لو قدم لنا مؤلف الرسالة رأيه فى هذه المنظمة ووصلتها بالاقتراح الذى دعا اليه ، ومدى أمله فى أن تؤدى الدور الذى رسمه لها ، لولا أنها لم تنشأ الا بعد أن توقفت يده عن الكتابة بسبب مرض الموت الذى أودى بحياته رحمه الله ، لكننا استطعنا أن نرجع الى أوراقه الشخصية التى نشرناها - وقرأنا ما كتبته لنفسه فى خلواته أثناء اشتغاله باعداد هذه الرسالة أو قبل ذلك مما لم يستطع أن يعبر عنه فى رسالته (حتى لا يتهم بالعاطفية أو الخروج « عن الموضوعية ») فوجدنا أنه سجل فى مذكرته بتاريخ (٢٣ - ١ - ١٩٢٢ م) قوله : « كنت أحلم صغيرا بالجامعة الاسلامية وكنت أتعشقها - ولم تكن أمامى الا رمزا لحقيقة مبهمة خالية من كل تحديد ووضوح أما الآن فأراها فى صورة أخرى أقل ابهاما وأكثر تحديدا ، على أن دون تحديدها تحديدا كافيا سنين مع التجارب والدراسة أرجو أن أجتازها .. » .

ثم أنه كان يتابع أخبار الحرب التي شنتها دول الاستعمار على بلادنا ويتألم لما يصيب « المسلمين » مع كوارثها وكانت أول أبيات شعر عثرنا عليها ذكر لنا أنه كتبها في عام ١٩١٦ م وهو (طالب بمدرسة الحقوق) ونصها :

أرضي أن أنام على فراش ونوم المسلمين على القتاد
وأهنا في النسيم برغد عيش وقومى شتتوا في كل واد
فلا نعمت نفوس في صفاء اذا نسيت نفوسا في الصفاد

وفى (٣٠ - ١٢ - ١٩١٨ م) قبل نهاية الحرب العالمية سجل في مذكراته تعاطفه مع الدولة العثمانية في مقاومتها للهجمات الأوروبية فقال : « أقرأ الآن تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر ، ومقاومة الدول الأوروبية لتركيا واقتناصها ممتلكاتها واحدة بعد أخرى ، وفرضها عليها شروط الفالاب سواء كانت غالبية أو مغلوبة ، وما أظهرته أوروبا من التعصب والمجور ، وما استعלתه من ضروب الخيانة والغدر .. »

لا شك أن السنهورى كان يؤمن بالوحدة الإسلامية وكان يدعو الجميع الى تدعيم الفكرة وتطويرها لكي تناسب ضرورات الواقع - وتصحيح مسيرتها لكي تسير على خطة علمية وواقعية عصرية حتى تنمو وتحقق أهدافها كما حرص في إحدى مذكراته بتاريخ (١٩ - ١٠ - ١٩١٨ م) على توجيه دعوته للشباب للمشاركة في مسئولية نهضة هذه الأمة مع كبوتها وخروجها من معنتها وتحقيق وحدتها فقال :

« أريد أن يفهم كل شاب أنه يحمل بعضا من المسئولية في سقوط أمته ان سقطت ، ولا يكتفى بالتأفف والتحسر ، وإذا

اتفقت الأيدي العاملة وعملت بثبات وإخلاص حق لنا أن نؤمل
جنى ثمار مجهوداتنا ولو بعد طويل من الزمن » ..

انه عندما كان يعد رسالته « الخلافة » كان يذكر شباب
أمته وجماهيرها بأنها ليست رسالته وحده بل هي رسالة جيله
والأجيال التالية ، هي رسالة الأمة بجميع أجيالها في الماضي
 والحاضر والمستقبل ، ورسالة الشباب بصفة خاصة في جميع
المصور والأجيال .. 11

٢ - الى الشباب

في نظري أن الشباب هم أول من يهمهم قراءة هذا الكتاب
لسبب واضح : هو أن مؤلفه كتبه وهو شاب في العشرينات من
عمره ، وقدمه لجامعة فرنسية وهو يطلب العلم فيها ليحصل به
على شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية ..

فعلى شبابنا الذين يقرأون هذا الكتاب أن يذكروا أن كاتبه
واحد منهم - وأنهم هم المسئولون أولا وأخيرا عن متابعة هذه
« الرسالة » التي قدمها السنهورى لجامعة ليون وللعالم كله دفاعا
عن وحدة أمتهم وشريعتها ومجدها ومستقبلها ..

اننى سعدت بكل جهد بذلته للمساهمة فى ترجمة هذه
الرسالة ونشرها بالعربية لأننى كنت أرى فى صفحاتها صورة
لأبى لم أرها قط فى حياته رغم أننى كنت أقرب الناس اليه -
وهى صورته طالبا شابا مغتربا - يعيش فى فرنسا التى تحيط
الشباب بأصناف مغرية من الفواية والفتنة . وقد أعد رسالة
الدكتوراه فى موضوع من موضوعات القانون المدنى (متعلق
بالقضاء الانجليزى) وحصل بها على شهادة الدكتوراه بتفوق

نادر أشاد به الأستاذ/لامبير في مقدمته - ولكنه لم يقتنع بذلك لأنه كان يتألم للجرح العميق الذي أصاب كرامة أمته وهيبته ووجدتها نتيجة قرار الغاء الخلافة الذي فرضه على حكومة تركيا أعداؤها المنتصرون عليها ليكون اقرارا منها بمعجزها عن حماية الأقطار العربية وغير العربية التي كانت تدافع عنها دولة الخلافة ، وقد احتلها الخلفاء ومزقها الاستعمار ووزع شعوبها وأقاليمها غنائم للإمبراطوريات الأوروبية المنتصرة . لقد كان شعوره بألم أمته لتمزيق وحدتها وسيطرة الاستعمار على أقطارها يؤرقه ، فما كان منه وهو شاب الا أن نهض بحماس منقطع النظر لكي يعد رسالة عن الخلافة لا يطلبها منه أحد ولا تفيد في مستقبله الوظيفي كأستاذ في الجامعة - بل العكس من ذلك تؤخر عودته لبلاده - مما يترتب عليه تأخره في سلك الوظيفة والترقية - وأكثر من ذلك كان يعرف أنه يقدم على مخاطرة لا ترضى أساتذته الفرنسيين الذين كرموه وأشادوا بجهده وعبقريته في الرسالة الأولى التي حصل بها فعلا على شهادة الدكتوراه في القانون بدليل أن أستاذه لامبير نصحه مرارا بالألا يورط نفسه في بحث هذا الموضوع «المعقد» الذي يثير عليه أحقاد القوى الاستعمارية وأذناها في الجامعة وغيرها - لكنه رغم ذلك أبدى عنادا أدهش أستاذه وأصر على اعداد هذه الرسالة وتقديمها ليحصل بها على دكتوراه ثانية في العلوم السياسية متحديا الحملة العدائية في أوروبا ضد « الخلافة » وكل ما يتصل بها - والتي مازال كثير من كتابنا ومفكرينا يخشونها ويتفادون لذلك ذكر كلمة « الخلافة » ..

ان عناد الشباب وطموحه المثالي وحماسه هو الذي دفع أبى الى أن يساهم في جهاد أمته للخروج من محنة التجزئة والسيطرة الاستعمارية ويفكر في مستقبلها فيهديه التفكير الى أن يرسم طريقا جديدا وخطة لاقامة وحدة اسلامية في صورة منظمة دولية

لا دولة موحدة لكى تتفادى بها شراسة الهجمة الاستعمارية وعداوة
أوروبا لدولة الاسلام الكبرى الموحدة التى حاربوها وقضوا على
هبيتها ومزقوا وحدتها • •

اننى أدعو كل شاب وكل فتاة من أى جيل من الأجيال لكى
يتصور سمادته عندما يرى نفسه فى فترة من الفترات وهو يعيش
مع شباب أبيه قبل أن يتزوج وقبل أن ينجب - ويراه شابا عصاميا
عبقريا يفكر فى مستقبل أمته ويوجه فكره وجهده وأيامه ولياليه
ليقدم لها بحثا عن الطريقة العصرية التى تمكنها من المحافظة على
وحدتها رغم ما فرضته عليها الظروف من تجزئة شعوبها وتمدد
دولها واحتلال كثير من أقطارها ، ان كل فقرة من فقرات هذا
الكتاب كانت ترسم لى صورة أبى الشاب الطالب المغترب وهو
يقضى الساعات الطويلة فى المكتبات ليقرا المراجع العربية
والأجنبية العديدة - التى تدل عليها هوامش الكتاب - ويسجل
كل ما يراه فى نظره ذليلا على أمجاد تاريخنا وسمو شريعتنا
والأمل فى مستقبلنا ويرسم على ضوء ذلك الطريق الذى يجب
أن يسير فيه الشباب (قبل الشيوخ) لنهضة الأمة من كبوتها
واستعادة حريتها ووحدتها ومكانتها الدولية والمضارعية فى
مستقبل العالم خصوصا اذا كان لدينا شيوخ قانعون ممن أشار
لهم شاعرنا بقوله :

شيوخ قنع لا خير فيهم • • • وبورك فى الشباب الطامحين
اننى أقدم مؤلف هذا الكتاب للشباب قبل غيرهم - لأنه واحد
منهم ، ينتسب اليهم وينتسبون اليه قبل أن أنسب أنا اليه -
انهم سيرون فيه طالبا مؤمنا مسلما - شابا مكافحا مثلهم يعبر عن
آلام أمته وآمالها ، ويفكر فى نهضتها ووحدتها ومستقبلها بنفس
الشجاعة والحماس الذى يملأ نفوس الشباب المجاهد فى جميع
أقطارنا • ان الشباب هم أقدر على فهم رسالته ، وأسرع لتقدير
أفكاره من سواهم من أقران المؤلف أو تلاميذه الذين يرون فيه

أستاذ الجيل وشيخ الحقوقيين ورائد التقنين والتشريع فى العالم العربى - ولم يعرفوا شبابيه وطموحه كطالب عصامى ناشئ - ومهما قدمنا لهم هذه الصورة الفتية النقية فان صورة أستاذ الأساتذة أو كبير القضاة والمعيد والوزير سوف تحجبها عنهم - أما الشباب فيرونه فى هذه الرسالة طالبا شابا مثلهم أوقد الله فى ذهنه شرارة المبقرية المبكرة فى سن العشرين ، ووهبه شجاعة جيل كامل وطموح أمة حية ناهضة خالدة يمتاز شبابها بتاريخها ويثق فى مستقبلها ..

٣ - الى الأجيال الثلاثة

ان التأخير فى نشر الترجمة العربية يفرض على أن أقدم مؤلفها لمجسور القراء من أعمار متفاوتة ومن أجيال عديدة : جيل المؤلف الذى شهد نهاية الحرب العالمية الأولى ومازال كثير منهم يتابعون نشاطهم فى كثير من مراكز الفكر والتوجيه فى مجتمعنا العربى والاسلامى - وجيلنا من أبنائهم وتلاميذهم الذين عاصروا نهاية الحرب العالمية الثانية - والجيل الثالث مع أبنائنا ومن يأتى بعدهم من أجيال المستقبل ..

ان أبى درس فقه « الخلافة » ودافع عنه ودعا لتجديده وتطويره والاعتزاز به ليربط بين كفاح هذه الأجيال وكفاح جميع أجيال الأمة الاسلامية منذ وجودها وكفاح أجيال المستقبل ونضالها المتصل من أجل مبدأ أصيل هو مبدأ الوحدة الاسلامية الذى يعنى استقلال أمتنا ومجدها وقوتها ..

انه رأى أن أمتنا حملت مشعل الحضارة الانسانية وتولت زعامتها وقيادتها قرونا عديدة عندما كانت أوروبا فى ظلام عصورها الوسطى الاقطاعية والاستبدادية - وعلينا أن نعيد لها

مكانتها بين أمم العالم لتستأنف دورها القيادي في ميدان الحضارة والثقافة والصناعة والعلم وأن ذلك يوجب علينا الدفاع عن وحدتها . .

ثم ان خطته لاعادة بناء الخلافة لم تقتصر على انشاء منظمة دولية سياسية لكي تسترد أمتنا المكان الذي تستحقه في المجال الدولي - بل تهدف الى نهضة شاملة تمكنها من أداء رسالتها الحضارية في ميدان العلم والثقافة والتقدم في جميع الميادين .

٤ - الى جيل المؤلف

ان جيل المؤلف قد شهد فزع أمتنا وشعوبنا لانهيار الخلافة الميثاقية وما ترتب عليه من مآسى تمثلت في سقوط الأقطار العربية والاسلامية واحدا بعد الآخر تحت سيطرة الامبراطوريات الأوروبية الاستعمارية ، وقد وصف شاعرنا الكبير أحمد شوقي آلام الشعوب الاسلامية وحزنها على انهيار الخلافة في قصيدته الشهيرة التي يرثي فيها « الخلافة » (الحرة المؤودة) بقوله :

ضجت عليك مآذن ومنابر وبكت عليك ممالك ونواح
الهند والهة ومصر حزينة تبكى عليك بمدمع سحاح
والشام تسأل والمراق وفارس أمحا من الأرض الخلافة ماح
يا للرجال لحرة مؤودة قتلت بغير جريرة وجناح

بالنسبة لهذا الجيل الذي شهد سقوط الخلافة وما ترتب عليه من الهلع والفزع الذي دفع البعض الى اليأس والاستسلام فان هذا الكتاب يعبر عن فكر الرعيل الأول من الذين تغلبوا على عوامل اليأس والهزيمة - وصمموا على مواصلة الكفاح من أجل وحدة أمتنا . وكان هدف أبى من رسالته أن يرسم خطة هذا

الكفاح بالأساليب التي تناسب العصر ، وأن يكون كتابه نورا يضيء أمام جيله طريق الأمل والثقة فى نفسه ومستقبله لأنه عرض فقه الخلافة باعتباره علما وشرعا يبقى رغم زوال الدول وتغيرها - فليست الدولة العثمانية أول دولة تنهار، فقد انهارت قبلها وستنهار بعدها دول أخرى لكن المهم أن تبقى الأمة الإسلامية وأن تحافظ على وحدتها وذاتيتها وقدرتها على أن تبنى فى مستقبلها مجدا جديرا بأمجادها السابقة ، وأن تقيم نظاما عصريا يقوم مقام الدولة التي انهارت ويحمل رسالتها بعد زوالها - فالخلافة ليست نظاما سياسيا فحسب ، بل هى سنة كونية تعنى استمرار الحياة وتجدها بتجدد الأجيال ..

١٥- جيلنا - جيل المنظمة الإسلامية الدولية

ان جيلنا الذى شهد نهاية الحرب العالمية الثانية قد استفاد من هذا الدرس : ففى الوقت الذى تحمل فيه كل قطر من أقطاره أعباء الكفاح الوطنى من أجل الاستقلال الذى بدأه جيل المؤلف فى جميع أنحاء العالم العربى والإسلامى كانت منطقتنا العربية أول منطقة فى العالم تنشئ منظمة اقليمية تحمل اسم « الجامعة العربية » فى عام ١٩٤٥م قبل انشاء منظمة الأمم المتحدة ذاتها (ولم يسبقها الا منظمة الدول الأمريكية) - وكان هدف هذه الجامعة العربية تنمية التعاون بين الدول المستقلة الأعضاء فيها - ودمج كفاح الشعوب التى مازالت تكافح من أجل تحرير بلادها مع الاستعمار وفى مقدمتها شعب فلسطين - ليس هنا مجال البحث فى مدى نجاح هذه الجامعة العربية فى تحقيق أهدافها - لكن الدول المشاركة فيها هى التى دعت بعد ذلك لانشاء منظمة اوسع نطاقا تضم جميع دول العالم الإسلامى العربية وغير العربية فى عام ١٩٦٩م وهى التى تحمل الآن اسم منظمة المؤتمر

الاسلامى مما يؤكد انها اعتبرتھا نموًا طبعيًا للجامعة العربية
خصوصًا وأن السبب المباشر الذى دفعهم لانشائها هو نفس
السبب الذى انشئت من أجله الجامعة العربية وهو الدفاع عن
فلسطين والمسجد الأقصى بعد الحريق الذى دبر له فى ذلك العام -
ولقد تفرعت عن هذه المنظمة الاسلامية مؤسسات ومنظمات
متخصصة للتعاون والتقارب بين الدول العربية والاسلامية
المستقلة فى مجال الثقافة والعلوم والاقتصاد والاعلام والسياسة
كما أنها تسمى فى نفس الوقت الى مساندة شعوبنا المناضلة
والمضطهدة فى كفاحها من أجل التحرر - وفى مقدمتها شعب
فلسطين ...

وبذلك يكون جيلنا قد وضع الأساس لتنفيذ خطة المؤلف -
التي دعت الى انشاء منظمة دولية تحل محل الخلافة ، ويحق
لل بعض منا أن يعتبره أبًا لمنظمة المؤتمر الاسلامى ، كما كان أبًا
للتقنيات المدنية المصرية فى البلاد العربية ..

٦ - الى أجيال المستقبل

بعد أن حقق جيلنا الاستقلال الوطنى فى أقطار كثيرة فى
عالمنا الاسلامى فانه يذكر الأجيال التالية بأن كفاحه فى سبيل
الاستقلال لم يكن الا مرحلة من مراحل كفاحه من أجل وحدة
شعوبنا وتضامنها - سواء فى اطار الجامعة العربية أو المنظمة
الاسلامية - انه بذلك يدعو الجيل الثالث للاعتزاز بكفاح أسلافه
من ناحية ، ومتابعة هذا الكفاح من ناحية أخرى من أجل تحقيق
الأهداف السامية للخطة التي رسمها مؤلف كتاب الخلافة ، لأن
هذا الكتاب لم يكن مجرد بحث علمى مجرد ، بل كان خطة عمل
بناء وكفاح طويل تشارك فيه أجيال ثلاثة ، وقد يكون فى حاجة
لتحقيق أهدافه الى أجيال أخرى جديدة من أبناء هذا العالم

الاسلامى الناهض اذا كانوا يريدون السير كما أراد المؤلف عن
أساس خطة علمية وقاعدة نظرية عميقة المنحدر فى تاريخهم
وشريعتهم ..

من أجل هذا الجيل الجديد حرصنا على أن يكون النص العربى
فى صورة تناسب أجيال المستقبل من أبنائنا وأحفادنا - لهذا ،
حاولنا استخدام المصطلحات الشائنة الى جانب المصطلحات
التاريخية (التى حافظ عليها المؤلف ليجعل كتابه صورة صادقة
للفقه الاسلامى) - فقد وضعنا الى جانب كلمة « الخلافة » كلمة
الحكومة أو الدولة ، والى جانب كلمة الخليفة أو ولى الأمر أو
الامام كلمة الرئيس كما استخدمنا الى جانب « اختيار الخليفة
بالبيعة الحرة والشورى » كلمة « انتخاب الرئيس » .. وهكذا .

بذلك جعلنا الكتاب فى صورة تناسب الأجيال الجديدة التى
سوف تعمل المسئولية لاتمام بناء الوحدة الاسلامية لأنها فى
أشد الحاجة لهذا الكتاب ليكون عملها اتماما لما بدأه أسلافهم فى
الجيلين السابقين ومن سبقوهم ، ولكى يكون عمل هذه الأجيال
الجديدة امتدادا لما قام به المسلمون فى جميع العصور السابقة
حتى يصلوا الى ما حققته تلك الأجيال من تفوق ومجد وعزة ..

ها هو ذا السنهورى - يقدم لأجيال المستقبل بحثا علميا موضوعيا
شهد له علماء أوروبا واعتز به أكبر معاهد القانون المقارن فى
الغرب رغم أنه يحمل اسم الخلافة التى يخشونها ، لأن موضوعه هو
مبادئ الفقه الاسلامى المستمدة من مصادر شريعتنا الخالدة
ليؤكد للعالم أن مسيرة أمتنا ليست مجرد ردود فعل ارتجالية
للمدوان الاستعماري والاحتلال الأجنبي فى صورة حركات
وطنية وقومية متفرقة - يريد أعداؤنا أن تكون متنازعة
ومتصارعة - بل انها تقوم على خطط عملية تعد شعوبنا لعصر
التكتل والتضامن والتوحيد - واننا نبني هذه الخطط على أسس

علمية وإرادة شعبية تمتبر الاستقلال مجرد مرحلة فى سبيل
الوحدة والتضامن لاستعادة مجدنا وقوتنا ..

نرجو أن تكون ترجمة رسالة الخلافة بداية لترجمة كثير من
الرسائل العلمية الممتازة التى بذل فيها مبعوثونا فى الخارج أحسن
سنوات شبابهم ثم شغلوا عنها فلم يترجموها - ونحن ندعو الى
حركة منظمة لنشرها باللغة العربية فى صورة ملأمة لأجيال
المستقبل - وندعو كل من يؤمن بأصالة شخصيتنا واستمرار
نهضتنا ووحدة أمتنا الى المساهمة فى هذه الحركة ..

دكتورة .. نادية عبد الرزاق السنهورى

مقدمة

للأستاذ ادوار لامبير

مدير معهد القانون المقارن بجامعة ليون
والعميد السابق لمدرسة الحقوق الخديوية بالقاهرة

القانون المقارن والدراسات الشرقية :

لقد قررت منذ مدة طويلة استئناف نشر سلسلة الأبحاث التي بدأتها عام ١٩١٢ - ١٩١٣ وذلك بجمع ونشر مؤلفات تلاميذى المصريين الذين هيأتهم ظروف دراستهم معى لمدة طويلة لكي يقوموا بدور هام فى تقدم دراسة القانون وعلم الاجتماع التشريعى فى بلادهم وفى مجال الدراسات المقارنة - وذلك بعد أن قطعتها الحرب (العالمية الأولى) واضطرتنى لوقفها مدة اثنى عشر عاما ٠٠

لقد فكرت منذ مدة طويلة فى استئنافها - ولكنى انتظرت حتى أجد لها بداية جديدة تتوفر لها المزايا التي توفرت فى الكتاب الأول الذى تكفل بنجاحها فى عام ١٩١٢ - وهو الكتاب القيم للمرحوم محمود فتحى حول « نظرية التمسف فى استعمال الحقوق

فى الفقه الاسلامى « (١) ذلك البحث الذى نفذت طبيعته الأولى فور صدوره وكان بداية ناجحة لسلسلة أبحاث « المركز الشرقى للدراسات القانونية والاجتماعية » .

عبقريه السنهورى :

لقد وجدت ضالتي المنشودة أخيرا ، على يد السنهورى - وهو من أنبغ تلاميذى الذين درست لهم خلال حياتى العملية كأستاذ ، انه تلميذ قد أثبت فعلا انه جدير بأن يكون أستاذا .

ان هذا المؤلف الضخم الذى أقدمه ليس هو أول أبحاثه . لقد نشر السنهورى فى عام ١٩٢٥ ضمن مجموعة مكتبة معهد القانون المقارن بحثا ممتازا حول « القيود التماقدية على حرية العمل فى القضاء الانجليزى » . وهو البحث الذى منحته كلية الحقوق بجامعة ليون جائزة أحسن رسائل الدكتوراه - ويكفى أن خبيرا مشهورا ذا نظر ثاقب هو الأستاذ « جورج كورنيل » قد أثنى عليه فى مجلة جامعة بروكسل ووصفه بأنه مع أحسن ركائز مجموعة معهد القانون المقارن فى جامعتنا

(١) تاليف :

أشار السنهورى الى هذا الكتاب وأعلن عزمه على ترجمته فى إحدى مذكراته رقم ١٠٧ التى كتبها فى مدينة ليون بتاريخ ١٩٢٣/١٠/٥ وهذا نصها :

(باسم « احياء العلوم » - وهو اسم يذكر القارى بأكثر مؤلف للفرانز - افكر ان اشترك مع من أرى فيه الرغبة الصادقة والذكاء فى تصنيف كتب فى العلوم الاسلامية والشرقية وهذه السلسلة تنقسم الى أفرع (أقسام) كترع (كقسم) القانون والفلسفة والأدب وغير ذلك . وقد عزم بيون الله تعالى أن أبدأ قسم القانون بترجمة كتاب لىرى وضعه باللغة الفرنسية فى سوء استعمال الحقوق فى الشريعة الاسلامية ثم أتلى هذا الكتاب بكتب أخرى فى الشريعة يكون النرض منها ازالة الجلود عن تلك الشريعة القراء وبث روح الصبر فيها) .

وناسف لأن مؤلف هذا الكتاب قد توفى شابا وأن السنهورى نفسه لم يصلح الزمان بوعده فى ترجمة هذا المؤلف القيم ولم يلق أحد غيره به ومازال لدينا أمل فى أن ينظم أحد زملائنا بترجمته. ونشره ككتاب فى كتاب الخلافة .

لقد قام السنهورى فى بحثه الأول بفحص القضاء المدنى والتجارى بأسلوب علمى دقيق فى اطار تتخلله أبحاث اجتماعية قانونية حول دور ومزايا كل من القاعدة القانونية و « المستوى القانونى » - رغم اننى حاولت صرفه عن هذا الأسلوب لأننى كنت أعتقد انه يتجاوز مقدرة باحث مبتدىء مهما يكن نبوغه . ولكننى الآن اعترف بأننى أخطأت فى اعتراضى ، لأن هذا الأسلوب المبتكر الذى سار عليه السنهورى فى معالجة ذلك الموضوع البكر من موضوعات العلوم الاجتماعية هو الذى لفت اليه نظر الأستاذ الكبير « موريس هوريو » وجعله يفرض نفسه عليه ، حتى انه ناقش وجهة نظر السنهورى حول القاعدة والمستوى القانونى مناقشة تنم عن تعاطف وتقدير كبير ، وذلك فى احدى مقالاته القيمة المنشورة فى المجلة الفصلية للقانون المدنى . ولقد جعل « هوريو » من هذه المناقشة حجر الزاوية فى بناء نظريته حول « النظام القانونى » .

اننى لم أكن أتوقع لباحث مبتدىء نجاحا اكبر مما حققه السنهورى اذا اختار بحثه أستاذ فى مستوى « البروفسور هوريو » لكى يكون نقطة انطلاق نحو نظرية جديدة فى علم الاجتماع التشريعى .

اهمية الخلافه وتاريخها ومراجع البحث :

ان النجاح الاستثنائى الذى حظى به أول كتاب للسنهورى كان يمكن أن يقال انه راجع الى جاذبية موضوع البحث أكثر مما يرجع الى عبقرية المؤلف . لذلك راودنى القلق عندما وجدت السنهورى ينساق رغم مقاومتى واعتراضى نحو استكشاف موضوع واسع عميق الأثر ، شديد التعميد هو موضوع الخلافه وتاريخها كما يراه هو : « انه المرآة الكبرى التى يتتبع مع خلالها

المراحل التاريخية لوحدة العالم الاسلامى وانهيائها ، ثم تقييم
الجهود المبذولة فى العصر الحاضر استعدادا لاعادة بنائها الذى
يقترح أن يكون فى صورة أكثر مرونة وأكثر ملاءمة لمتطلبات
القوميات الناشئة •

للمرة الثانية ، كان عناد السنهورى وتمرده خصبا ومثمرا
— فان كتابه الذى تقدمه ليس أقل امتيازا من كتابه الأول • انه
يشهد له بمزايا من نوع جديد وهى ليست أقل أهمية لمن يمد
نفسه ليكون أستاذا جامعا فى المستقبل • فبعد ان كان كتابه
الأول رائدا للمتخصصين فى القانون وعلم الاجتماع التشريعى ،
أثبت كتابه الثانى الذى تقدمه انه يستطيع أن يكتب للجمهور
الواسع العريض ولا أقصد فقط جمهور أبناء وطنه — الذى لن
يصل اليه هذا الكتاب الا بترجمته الى اللغة العربية — وانما أقصد
كذلك جمهور الأوروبيين الذين يهمهم أن يطلعوا على وجهة نظر
شرقية من عقلية مفكر مسلم ذى ثقافة عالية ، بشأن مشكلة
تناولتها أبحاث أوروبية عديدة الا انها على كثرتها وتنوع
اتجاهاتها، لا تقدم هذا الموضوع الا من زاوية وجهة نظر أوروبية،
أو أوروبية أمريكية ، واقعة تحت تأثير المعاذير المسيحية •

لقد استخدم السنهورى كثيرا المراجع الأوروبية الأمريكية
التي كانت تحت تصرفه مع حرصه على الانتقاء الدقيق • وكان
أكثر اعتماده على ما كتب منها بالانجليزية أو الفرنسية أو ترجم
اليها — واذا كاو قد أهمل (الى حد) ما كتب باللغة الألمانية — فانه
على العكس من ذلك قد استطاع أن يفترق بينهم وشره من المؤلفات
المكتوبة باللغة العربية التى هى فى الحقيقة تكون المراجع المباشرة
الوحيدة فى مثل هذا الموضوع •

لقد أجاد السنهورى فى الاشارة الى آثار « مبدأ الضرورة »
فى تطور « النظرية القانونية للخلافة » ، وهى نظرية لها أثرها
الكبير على العلوم والأديان والنظم السياسية •

ان مكتباتنا التي تزخر اساسا بالكتب غير العربية كانت هي
الأداة الفعالة لتمكينى من الاشراف على أبحاث تلاميذى الشرقيين
الخاصة بالموضوعات القانونية والاقتصادية المتعلقة بنظم أمهم
وثقافتها - ولكن الاعتماد على هذه المراجع كان جديرا بأن يثبط
همتى فى استئناف أبحاث المركز (مركز الدراسات القانونية
والاجتماعية الشرقية) أو التوسع فيها - ولكنى أمل أن يخلفنى
فى القيام بمهمة الاشراف على الأبحاث من يتسلحون بالقدره على
الرجوع مباشرة الى المصادر الشرقية (١) (العربية) وهذا هو
الذى شجعتنى على مواصلة العمل - لهذا الغرض فان ابنى
« جاك لامبير » - الى جانب دراسته للقانون والفقه المقارن عن
طريق الدراسات التاريخية التى اعتمدت عليها - يتابع أيضا
دراسته للغة العربية الفصحى التى بدأها منذ أكثر من أربع
سنوات تحت اشراف زميلى وصديقى « جاستون ويت » - وأعتقد
أن اقامته عدة سنوات فى أحد الأقطار ذات الثقافة والحضارة
الاسلامية سوف تمكنه من اتمام دراسته للغة العربية - وأن
التعاون الصادق بينه وبين زملائه من المسلمين الدارسين بمعهد
القانون المقارن فى ليون أمثال السنهورى - هو الذى اعتمد عليه
لكى يعطى دفعة علمية حقيقية لأبحاث المركز الشرقى للدراسات
القانونية والاجتماعية .

(١) يلاحظ أن كلمة « الشرق » كان يعنى بها فى ذلك الوقت العالم الإسلامى والأمة الإسلامية
والامبراطورية العثمانية بالذات نتيجة لأن ساسة أوروبا كانوا يطلقون على المشاكل التى
لها صلة بالدولة العثمانية اسم « المسألة الشرقية » .
وسيلاحظ القارئ أن السنهورى فى هذا الكتاب يجارى هذا العرف ويعتبر الشرق
مرادفا للعالم الإسلامى - حتى فى عنوان البحث - إذ أنه وصف للنظرة الدولية المقترحة
بأنها النظرة الشرقية - وسنرى فى نهاية مقدمته أنه صرح بأن الشرق هو الإسلام فى
نظره .

مقدمة المؤلف

للمرة الثانية فى تاريخ الاسلام (١) وجد العالم الاسلامى نفسه دون خليفة ، لأن الجمهورية التركية عقب انتصارها (على اليونان) ، أعلنت انها عاجزة عن أن تتحمل المسؤولية التى كانت تقع على عاتق الامبراطورية العثمانية منذ عدة قرون . وبذلك أصبح موضوع الخلافة مشكلة عصرية حادة .

(١) تراجع الفكرة التى كتبها فى مصر قبل سفره الى فرنسا بتاريخ ٣٠/١٠/١٩١٨م والتى تدل على اهتمامه بتاريخ الدولة العثمانية - وهذا هو نصها :

« فى الآن تاريخ أوروبا فى القرن التاسع عشر ، وما كان من منامة القول الأوروبية لتركيا واقتناصها مستلكاتها واحدة بعد أخرى . وفرضها عليها شروط الغالب ، سواء كانت غالبية أو مغلوبة ، اقرا كل هذا فلا يدعنى منه ما اظهرته من التنصب والمجور . ولا ما استحلته من ضروب الحياة والفرد ولا ما انتهزت من فرصة بضمف تركيا لفرض فيها أنيابها فتصنص دماغها قطرة قطرة بدعى أنها تصعد منها الدم الفاسد . كل هذا لم يدعنى انما يدعنى أن أرى للسلمين يتعجبون مما اظهرته أوروبا من الوحشية تحت ستار المدنية كأنهم - ايقظهم الله من سباتهم - يجهلون أن المدنية والانصاف والمساواة والقانون الفاظ مترادفة توجد فى الحاجم وتسمح على السنة السباسة والكتاب ، ولا يحث من مدلولها لم توجد . ولا تجد أمامك فى القوة فى هذا العالم قوى التى يتغلها القام سلاحا ليسعى مصفا وهي التى يتذرع بها الوحش الهمجى فيعد فى آفئ طبقات المدنية . فبارك الله فى القوة فى سلاح من يريد الحياة .. »

نعم انى لا ادعى مما أصاب الدولة العلية من أوروبا ، فان الذى تم كان على وفق السنن الطبيعية وأن القوى اذا زلزم الضميف فلا ينتظر هذا منه مبررا لاختيال خوفه أكثر مما قمعه الذئب للغروف الذى عكر عليه لئلا ، ... وأن الجروف ليكون فى أقصى درجات البلاهة والسذاجة اذا قدر فى نفسه أن الذئب قد يمشى معه فى صفاء وأن ينزلا معا على حد المساواة . وماله الا أمر واحد ليأمن غائلة الذئب : عليه أن يخلف فروته التى تنقذت وأن يتخذ له قرونا من حديد يستطيع أن يخرق بها أحشاء الذئب اذا حدثته نفسه بالاعتماد عليه » .

فى هذه الدراسة تناولت الخلافة من وجهة نظر مزدوجة : من الناحيتين النظرية والتاريخية . ولا ادعى اننى برىء من كل تحيز عاطفى فى معالجتى لموضوع يثير من الحماس العاطفى مايجمل للمحاذير الناتجة عن البيئة والارتباط الفريزى بالتقاليد المريقة بعض التأثير على طريقة معالجته حتى من جانب احرص الباحثين على الموضوعية . بل اننى اقر بأننى منذ حداثة سننى لم أستطع أن أقاوم تعلقى الواضح بكل ما يتصل بالشرق ، واننى كنت دائما أشعر بحماس شديد لدراسة حضارة الاسلام التى أعتز بها وأعجب بها . ومع ذلك فقد بذلت جهدى فى هذه الدراسة لكى يكون عملى علميا قدر استطاعتى . لقد التزمت الموضوعية وعملت دائما على ضبط العاطفة حتى لا تطغى على الحقيقة .

والحقيقة التى أقصدها ليست الحقيقة المطلقة التى يتمسدر وجودها أو اكتشافها فى نطاق الأبحاث الاجتماعية على الأخص – حيث نستعرض المشاكل فى ضوء فكرنا الموروث ، أو تفكير عصرنا الذى يتأثر بعوامل متعددة ناتجة عن أوضاعنا الحضارية الخاصة . لذلك فان الفيلسوف أرسطو عندما قرر أن الرق نظام ضرورى كان يعبر عن فكر المجتمع الذى يعيش فيه ، وعن احدى حقائق العصر الذى كان ينتسب اليه .

» لقد واجهت أثناء هذا البحث عدة صعوبات كان لابد من التغلب عليها – بعضها صعوبات عملية : اذ أن هذا الموضوع تستلزم دراسته التوفيق بين احترام الحقائق العلمية ومداواة بعض الحساسيات المشروعة ، ولأن المراجع التى يجب الرجوع اليها كانت واسعة لا حدود لها ، فضلا عن انه كان على أن أكتب بلغة أجنبية لا يمكن لألفاظها أن تؤدى بدقة كافية لجميع المعانى التى تؤديها عبارات اللغة الأصلية (العربية) . ثم انه كان يجب على أيضا أن أتابع ما يجرى فى العالم الشرقى يوما بعد يوم ،

وأن أراعى ما يلتزم به كل من يدرس القانون الاسلامى بأن يكون له أسلوب شخصى يمكنه من عرض الأفكار والآراء والفقه الاسلامى بترتيب وتنسيق يتناسب مع أسلوب الدراسات المصرية » .

إذا كنت قد حققت نجاحا فى هذا الصدد ، فانتى مديع بالفضل فى ذلك الى التوجيه المستنير والنصائح الحكيمة لأستاذى البروفسير ادوار لامبير . انه قد ألف الفكر الشرقى بسبب اتصاله الطويل بالثقافة الاسلامية وتعاطفه العميق مع كل ما يتصل بالاسلام وبمصر خاصة - تلك البلاد التى أعطاها نصيبا من شبابه وخصص لها كثيرا من نشاطه العلمى - ان هذا الأستاذ الكبير قد قبل أن يتولى الاشراف على هذا البحث وشجعتنى نصائحه على الصمود فى هذا الميدان المملوء بالمزالق والمخاطر .

ولا شك انه قد وجدت بيننا الاختلافات فى وجهات النظر فى فهم موضوع لا يمكن أن يتفادى أحد تأثير الاعتبارات الشخصية الدقيقة التى تتدخل فى تناوله مع غير قصد ، حتى فى الأبحاث التى نحرص على تحرى أقصى درجات الموضوعية فيها . والمهم ان مثل هذه الاختلافات فى الآراء أو الاتجاهات التى كانت سببا فيما ثار بيننا من حوار ونقاش - لم تمنعه من أن يترك لى الحرية الكاملة فى التعبير عن آرائى .

لقد انصب الجزء النظرى مع هذا البحث على « نظرية الخلافة » كما عرضها الفقهاء المسلمون . ولقد اضطررت الى أن أبذل كل جهدى للتوسع فى بعض الموضوعات التى تناولوها باقتضاب ، وإلى إيضاح بعض النقاط النامضة ، وسد الثغرات فى بعض مواضع القصور والنقص التى قد يترتب عليها ابعاد النظرية عن التطبيق العلمى .

وانتى أرى انه من الضرورى ألا نتجاهل طول المدة التى سيطرت فيها على العالم الاسلامى نظم الخلافة الناقصة - وهذا

يوجب علينا أن نعى بالتمييز بينها وبين أحكام الخلافة الصحيحة وذلك لكي نفهم كيف كان يطبق نظام الحكم الاسلامى عمليا خلال ثلاثة عشر قرنا ولكى ننجح فى استكشاف الوسائل التى تمكنتنا من اعادة الخلافة التى أصبح منصبها شاغرا فى هذه الايام . ولقد حرصت فى استعراضى لكل من نظامى الخلافة الصحيحة ، والناقصة على أن أعرض آراء المؤلفين القدامى دون أن أخلط بين آرائى الشخصية وبين ما وصل اليه الفقه الاسلامى .

فى الجزء التاريخى من هذه الدراسة ، عانيت بصفة خاصة باستخلاص المعلومات التى اشتملت عليها الكتب العديدة الخاصة بهذا الموضوع سواء ما كتبه المسلمون وما كتبه الأوروبيون ، متجنباً التفاصيل التى يمكن أن تحول دون أن أخرج من البحث بنتائج محددة .

لقد كان هدفى أن أخرج من الاستعراض التاريخى بطول عملية - وقد أدى بى ذلك الى أن أصل الى مقترحات قد يعتبرها البعض أحلاما وطموحات غير واقعية : اننى لم أتردد فى التفكير فى حلول جريئة وصلت الى اقتراح انشاء « منظمة دولية شرقية » لأننى واثق فى مستقبل الشرق . طبقا للمثل القائل بأن أحلام اليوم يمكن أن تصبح حقائق المستقبل - وقد شهد القرن الثامن عشر فكر البعض مثل « الأب سان بيير » فى انشاء منظمة دولية عالمية وما نحن نرى أحلامهم قد تحققت فى عصرنا فى عصبة الأمم فى جنيف بعد عدة قرون - لأن القرون تعتبر زمنا قصيرا فى تاريخ الأمم .

لكى ينهض الشرق فانه فى حاجة لرجال قادرين وطموحين والى قادة مستعدين للتضحية بمصالحهم الذاتية من أجل الصالح العام ، هؤلاء يمكنهم أن يعملوا من أجل هدف عظيم هو اعادة بناء ثقافته التاريخية أو الذين يجب أن يكونوا حسب تعبير الشاعر الفارسى الشعله التى تحترق لكى تضيء ..

« لقد تكلمت كثيرا عن الاسلام فى هذه الدراسة ، ولكننى لم
أتكلم عنه باعتباره عقيدة دينية - لا شك أننى كمسلم التزم
بإخلاص شديد واحترام عميق للإسلام كدين ، ولكن الذى يهمنى
فى هذا البحث هو ثقافة الاسلام وعلمه » (١) .

لقد جاء الاسلام - كخاتم للأديان - بعد اليهودية والمسيحية
متضمنا أسمى المبادئ العليا الأخلاقية ، وهو مع أكثر الأديان
التي شهدتها الانسانية اتجاها نحو العالمية - ليس هذا فحسب ،
بل ان الاسلام حضارة الى جانب كونه دينا - فالذين آمنوا
بمقيدته هم المسلمون - ولكل الذين ساهموا فى بناء هذه الحضارة
عدد من المسيحيين واليهود (٢) ، فهى النظام الاجتماعى الذى

(١) تعليق : نتخذ أنه يقصد بعلوم الاسلام فقه الشريعة الاسلامية فى الدرجة الأولى - وقد
لاحظنا فى مذكراته الشخصية أنه لم يترك فرصة تمر دون أن يسجل اعترازه بالشريعة
وفنهما وعلوم الاسلام بصفة عامة ... أول هذه المذكرات ما كتبه فى المذكرة (٨) بمدينة
ليون بتاريخ (١٠/٢٤/١٩٢١م) عن رؤيا تدل على أملة فى أن يقوم بمهمة تعريف
الأوروبيين بجزايا فقه « الشريعة الاسلامية » التى وصفها بأنها شمس الشرق ، وأنها أبهى
من شمس الغرب ... وهذه هى عبارته - :

« رأيت فيما يرى النائم ان الغرب تشرق عليه شمس ساطعة أحفقت بها طويلا ثم
أدبرت وجهي نحو الشرق فخيّل لى اننى أقل شمساً أوسع مدى وأسطع نورا الى أرجاء الشرق
الواسعة وحسبت أنى أنا الذى أقل هذه الشمس يدي ، وكأنى سمعت قول المعلم يهسى
ثم أفلت من نومي ... قد يكون من الغرور أن أدون هذا الحلم فى مذكراتى ولكن تأثيره
فى كان عظيما ، ولا أزال أرى الشمسين شمس الغرب الساطعة وشمس الشرق أبهى وأسطع
وقد تضاعفت أعلما شمس الغرب ...
اللهم حقق هذا الحلم فأنت قادر على كل شيء ... »

(٢) أشار السنهوري فى مواضع متفرقة من مذكراته الى أن الشريعة الاسلامية تعتبر الأقليات
الدينية (أهل الذمة) مواطنين للدولة الاسلامية طالما أنهم يلتزمون بتطبيق الشريعة
والولاء للدولة الاسلامية - لأن علاقة المواطن مبنية على مبادئها هو الولاء للدولة والشريعة وليس
مبينا عقديا كما يظن البعض ولأن الشريعة الاسلامية تسمح لهؤلاء الذين يمارسون
عقائدهم وعباداتهم - لمسيار المواطنين هو مبادئ سياسية وليس مبادئ عقائدية ، وقد استشهد
بأحد الأساتذة الفرنسيين ونقل عنه فى مذكرته رقم ١١٦ ما يلى :

« أثبت هنا كلمة بالفرنسية قرأتها لأحد الأساتذة الفرنسيين (لم يذكر اسمه
ولا المرجح الذى قرأها فيه) يعرف بها الأمة (الجماعة) الاسلامية بقوله (النص فى
الاسل مكتوب بالفرنسية ، وعلمه ترجمتها) :

عاش في ظلّه « الشرق » قرونا طويلة • لهذا فإن الاسلام بهذا المعنى يعنى الشرق ، وعندما أتكلّم عن الأول فإننى أعنى الآخر كذلك • لقد عاش في ظل ثقافة الاسلام مفكرون أحرار وفلاسفة وأطباء وعلماء في الطبيعة والعقيدة والشريعة عالميون • ان ثقافته هي التي أنجبت ابن سينا والفزالي ، وهي التي آتت أن تنهض في صورة جديدة • هذا هو اسلام الأمس ، واسلام الغد ... »

= عندما تستعمل اصطلاح الأمة (الجماعة) *Société* الإسلامية فإننى لا أعنى بذلك الإشارة الى مجتمع من المسلمين فقط ، وإنما أقصد بذلك مجتمعا له طابع فذ من المدنية نفسها لنا التاريخ كثمرة للعمل المشترك ساهم فيه جميع الطوائف الدينية التي عاشت وعملت مما جنبنا الى جنب تحت راية الاسلام - والتي قدمت لنا بذلك تراثا مشتركا لجميع سكان الشرق الاسلامي - بنفس الصورة ونفس الأسباب التي اعتبرنا فيها حضارة الغرب مسيحية وهي تراث مشترك لا يتجزأ ساهم فيه جميع الغربيين بما فيهم اللاتينيون والمكثرون الأحرار والكاثوليك والبروتستانت •

لم عاد في اليوم التالي بتاريخ ١٨/١٠/١٩٢٢ غايد هذا القول في مذكرته رقم ١١٨ التي قال فيها :

« لا أرى ما يمنع من التوسع في معنى « المدنية الإسلامية » على النحو الذي قرره الأستاذ القرني الذي نقلت قوله بالأسس وأرى أن المدنية الإسلامية هي ميراث حلال للمسلمين والمسيحيين ولليهود من القيم في الشرق فتاريخ المسج مشترك والكل يخافوا على إيجاد هذه المدنية » •

وأكثر من ذلك فإنه أشار الى أن الشريعة الإسلامية نفسها وإن كانت تشمل جزءا ما يتعلق بالعقيدة والمبادئ إلا أن هذا الجزء المتعلق بالتعاليم الدينية لا تفرقه الشريعة عن المواطنين غير المسلمين ولذلك يعتبره أحكاما دينية • أما الجزء الثاني وهو القانون الاسلامي (بالمعنى العصري) الذي يشمل أحكام المعاملات والنظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فهي أحكام دنيوية تسرى على جميع مواطني الدولة الإسلامية •

وأيدته في مذكرته رقم ١٦٠ بالتفصيل كما يلي :

« في الشريعة الإسلامية نفسها من الممكن أن يرى الباحث في التعاليم الإسلامية تعاليم دينية وإلى جانبها أساسا لإنشاء مدنية دنيوية صلحتها بالدين كصلة المدنية الغربية بسلام الأتلاق أو بالدين المسيحي في الأمم المتدينة وقد سبق أن ذكرت أن ولاية أبي بكر للخلافة بعد النبي لم تكن باذن صريح من النبي إلا في الصلاة •

وأيدته في مذكرته رقم ١٦٠ بالتفصيل كما يلي :

« في نطاق الفتنة يؤخذ الجزء الخاص بالقانون (خلاصا من الجزء الخامس بالمعاهد والمبادئ) • ويستخرج منه القواعد العامة للشريعة الإسلامية وهي قواعد تصلح لمصبتها أن تطبق في كل زمان ومكان وتعتبر هذه القواعد أصولا للشريعة الإسلامية • (=)

ان نهضة الشرق تعنى فى ذهنى نهضة الاسلام دون شك (١)
 باعتباره احدى حضارات الشرق التاريخية • انه يمثل احدى تلك
 الحضارات التى تحمل الطابع التقليدى للمبقرية الشرقية • •
 هل سيكون العصر الجديد ايدانا بقرب عودة الشمس الى
 الشرق الذى غرق فى الظلام — هل يستعيد الاسلام مجده باعتباره
 العامل الاساسى فى نهضتنا هل سنشهد مرة أخرى الشرق بالاسلام
 • • والاسلام للشرق !! • •

(=) وأزيد هنا أنه فى احياء الشريعة الاسلامية لا يجب الاقتصاد على كونها شريعة
 صالحة لتطبيقها على المسلمين فى العصر الحاضر بل على غير المسلمين أيضا وليس معنى هذا
 ارغام غير المسلمين على اتباع قواعد لا تقرها معتقداتهم وأديانهم المختلفة التى يجب
 احترامها احتراما تاما بل معناه أن تكون حركة احياء الشريعة الاسلامية مبنية على أساس
 لا يتناقض مع هذه المعتقدات الدينية وتحقيق ذلك يجب تقرير مبدأين : (١) أن يعمل
 فى هذه الحركة الاسلامية الى جانب المسلمين غيرهم من الشرقيين غير المسلمين القانونيين
 منهم والاجتماعيين • (٢) أن يقرر بجلء قاعمة لم تسط حتى الآن عناية كافية وهى أن
 الشريعة الاسلامية تكملها الشرائع الأخرى • ما لم تتناقض معها هذه الشرائع فتتسخ الجزء
 الذى تناقضت فيه معها وفيما عدا ذلك فانه يجب اعتبار هذه الشرائع قائمة كجزء من
 الشريعة الاسلامية • ويقتضى هذه القاعدة يمكن قبول كثير من مبادئ الشرائع الأخرى
 الصالحة للتطبيق فى العصر الحاضر •

(١) هذه العبارة تؤكد أن كلمة الشرق هى مرادفة فى نظره لكلمة « العالم الإسلامى »
 وقد أكد ذلك مرارا فى مذكراته •

باب تمهيلي **مقدمة النظرية العامة**

(تقابل في الأصل الفرنسي من ص ١ الى ص ٥٠)

باب تمهيلي

رقم النص الصحيفة	رقم النص الفرنسي	رقم البند	
١١١ - ٥١	١ - ٥٠	٢١ - ١	مقدمة النظرية العامة : من ١ - ٢١
٨٢ - ٥١	١٦ - ١	٧ - ١	الفصل الأول : مبادئ أساسية من ١ - ٧
			الفصل الثاني : تعريف الحكومة الإسلامية ووجوبها من ٨ - ٢١
			الفصل الأول : مبادئ أساسية :
٥٧	٣	(١)	١ - الشريعة والفقه والقانون . (١)
٥٩ - ٥٨	١	(٢)	٢ - الدستور والقانون في الفقه الإسلامي . (٢)
٦١ - ٦٠	٥	(٣)	٣ - نظام الحكومة الإسلامية . (٣)
٦٣ - ٦٢	١٩ - ٢١	(٣)	- نظام الحكومة في الفقه (فقه الخلافة) (٣)
٦٩ - ٦٤	٢٠ - ٥	(٤)	٤ - الفصل بين السلطات . (٤)
٧٢ - ٧٠	١٩ - ١٨	(٥)	٥ - نظرية السيادة : سيادة الشريعة وسيادة الأمة (٥)
٧٧ - ٧٣	١٢ - ٨	(٦)	٦ - أساس نظام الحكومة : الإجماع . . (٦)
٨٢ - ٧٨	١٦ - ١٣	(٧)	٧ - تطور الإجماع وتنظيمه . (٧)
			الفصل الثاني : تعريف الحكومة الإسلامية وخصائصها ووجوبها .
٨٣	٢٢	(٨)	٨ - تعريف (الخلافة) أو الحكومة الإسلامية الصحيفة (٨)
٨٤	٢٢	(٨)	- خصائص الخلافة (الحكومة الإسلامية الصحيفة) (٨)

رقم الصحيفة	رقم النص الفرنسي	رقم البند
		<p>- هل توجب الشريعة اقامة حكم اسلامي (الخلافة)</p>
٨٥	٢٣	(٨)
		<p>٩- اجماع السنة والمعتزلة والشيعة على وجوب اقامة حكم اسلامي . . .</p>
٨٥	٢٣	(٩)
٨٦	٢٤	(١٠)
٨٩ - ٨٧	٢٩ - ٢٥	(١١)
٩٠	٣٠	(١٢)
		<p>١٣- منصب الخوارج في عدم وجوب أية حكم (١٣) ٣٢ - ٣١ ٩٢ - ٩١</p>
		<p>- حجج الخوارج في عدم وجوب الخلافة (١٣) ٣٤ - ٣٣ ٩٣</p>
٩٥ - ٩٤	٣٦ - ٣٥	(١٣)
		<p>١٤ - ترجيح وجوب اقامة الحكومة الاسلامية (١٤) ٣٧ ٩٦</p>
		<p>١٥- رأى شاذ (في كتاب الشيخ علي عبدالرازق) (١٥) ٣٧ ٩٦</p>
		<p>١٦- الفكرة الأولى : لا سند لوجوب الخلافة (١٦) ٣٨ ٩٧</p>
		<p>في العقل ولا في الشرع</p>
٩٨ - ٩٧	٣٩ - ٣٨	(١٧)
		<p>١٨- الفكرة الثانية : الاسلام نظام ديني بحث ولا شأن له بنظم الحكم (١٨) ٤١ - ٤٠ ٩٩ - ٩٨</p>
		<p>١٩- الحجج التاريخية لرأى الشيخ عبد الرزاق (١٩) ٤٤ - ٤٣ ١٠١ - ١٠٣</p>
١٠٨ - ١٠٤	٤٨ - ٤٥	(٢٠)
١١١ - ١٠٩	٥٠ - ٤٩	(٢١)

ملاحظة :

أوردنا أرقام صفحات النص الفرنسى فى أعلى يسار كل صحيفة
زيادة فى تسهيل الرجوع الى النص الفرنسى لمن يشاء .

(المترجمان)

أما أرقام البنود فقد التزمنا بما يقابلها فى النص الفرنسى (فيما
عدا الباب التمهيدى - لأننا تصرفنا فيه بتقديم وتأخير اقتضته ضرورة جعل
القدمة عامة على الكتاب بعد أن كانت فى نظر المؤلف خاصة بالكتاب
الأول) . وجميع الهوامش منقولة عن النص الفرنسى - فهى من عند
المؤلف - لكننى قد أضفت الى هوامش المؤلف تعليقات وحواشى من عندى
مشيرة إليها فى مواضعها كما أضفت لكل بند عنوانه .

وأرقام الهوامش فى الباب التمهيدى لم تتقيد بما يقابلها فى النص
الفرنسى لتغيير ترتيب البنود - أما بعد ذلك فقد التزمنا بالأرقام المقابلة
للنص الفرنسى - وإشرنا لذلك بظلمة المستطاع .

(د . تولىق الشاوى)

الفصل الأول

مبادئ أساسية

١ - الشريعة والفقه والقانون :

القانون الاسلامي أو كما يسميه الفقهاء المسلمون « الفقه » ، أوسع نطاقاً من « القانون » في التشريعات المعاصرة .

فالقانون بالمعنى الحديث في التشريعات الأوروبية يشتمل على قسمين هما :

— القانون العام ، — والقانون الخاص .

أما الفقه الاسلامي فلا يقتصر على هذين الفرعين ، بل هو أوسع نطاقاً من ذلك ، لأنه يدرس مسائل خارجة عن نطاق القانون بالمعنى المعروف في العصر الحاضر ، كاحكام العبادات ، والطهارة ، وبعض قواعد الصحة ، وآداب السلوك والأخلاق .

ثم ان الفقه الاسلامي لا يقتصر على دراسة الاحكام القانونية التي تدخل في نطاق « علم الفروع » ، بل انه يشتمل على شق آخر هو « علم الأصول » الذي يدرس مصادر

(٤)

التشريع (القرآن والسنة والاجماع والقياس وما إليها) ،
ويبحث في طرق استنباط الأحكام الفرعية من تلك المصادر .
كما ان الفقه الاسلامي يعتبر دراسة العقائد علما
مستقلا ، هو « علم الكلام » (١) .

٢ - الدستور والقانون العام في الفقه الاسلامي :

تدخل أحكام اخلاقية (نظام الحكومة) بطبيعتها في
نطاق « علم الفروع » وعلى وجه التحديد في شقه المتعلق
بالقانون العام (والقانون الدستوري) رغم ان الفقهاء
يعتبرونها من مباحث علم الكلام .

ونحن لا نشك في وجود « قانون عام » (وقانون
دستوري) في الفقه الاسلامي ، وان كان فقهاؤنا لم يستعملوا
هذه المصطلحات ولم يقرروا بوضوح التفرقة الموجودة في

(١) البند (١) ص ٣ ، ٤ من النص الفرنسي .

ولما كان علم الكلام يدخل في نطاق الشريعة ، فمعنى ذلك انها اوسع نطاقا من الفقه -
أي القانون او علم الفروع .

حاشية :

في عام ١٩٢٩ عندما كان مدرسا بكلية الحقوق بالجامعة السورية نشر مقالا في مجلة
« المحاماة السورية » المصدرة في السنة الأولى - تحت عنوان « الدين والدولة في
في الاسلام » - خص فيه أهم الأفكار التي اشتمل عليها فقه الخلافة - ومن بينها فكرة التمييز
بين الشريعة والقانون الاسلامي التي قال بشأنها ما يلي :

« اذا قصرنا ضمن المشتغلين بالقانون على علم الفقه وجدنا أن الفقهاء اذكروا ضرورة
هذا التمييز فوضوا أبوابا للعبادات وأبوابا للمعاملات وبذلك فرقوا بين المسائل الدينية
وبين القانون يسمونه الحديث - لذلك يجب أن تقتصر من الفقه في أبحاثنا على أبواب للمعاملات
فهذه هي الماثرة القانونية . وإذا أردنا أن نبقى الشريعة على معناها الواسع للمصطلح
عليه من قديم من أنها تشمل العبادات والمعاملات فلنخلق اصطلاحا آخر يدل على ما أردناه
ولنسمى أبواب الفقه الخاصة بالمعاملات « القانون الاسلامي » ولكن علينا أن ندخل ضمن هذا
القانون مع هذا الجانب من الفقه علم أصول الفقه الذي يبين لنا مصادر القانون وكيفية
استنباط الأسكان من تلك المصادر كما تدخل أيضا في القانون الاسلامي جزءا من علم
الكلام وهو المتعلق ببيانات الإمامة ، فإن هذا أساس القانون العام » .

القوانين الحديثة بين القانون العام والقانون الخاص (٢) .
 يل ساروا على بحث المسائل المتعلقة بهذين الفرعين معا دون
 تمييز كل منهما عن الآخر فتجدهم يدرسون العقود مع
 الحدود الى جانب قواعد الادارة ونظام القضاء (والولايات
 ومن بينها ولاية الحكم ونظام الحكومة) .

لذلك فان تحديد نطاق « القانون العام » في الفقه
 الاسلامي واستنباط قواعد التنظيم الدستوري، أو الإداري،
 أو الدولي - على أسس مستقلة ومتميزة عن القانون الخاص -
 مهمة شاقة وعسيرة ، لأنها محاولة جديدة على الفقه الاسلامي .

وهناك عامل آخر يزيد في صعوبة هذه المهمة هو أن
 مسائل القانون العام لم تحظ من الفقهاء المسلمين في العصور
 السابقة بنفس العناية التي بذلوها لمسائل « القانون
 الخاص » (٣) .

(٢) البند (٢) ص ٤ من النص الفرنسي .

ولكنهم فرقوا بين « حق الله » و « حق العبد » عند بيان طبيعة كل حق على حده كما سنرى
 فيما بعد .

حاشية :

في مقاله « بجملة الحماة الشرعية » لشار اليه أوضح هذه الفكرة بقوله :
 « انقسم القانون الاسلامي تقسيما حديثا الى قانون خاص وقانون عام . فالقانون
 الخاص يشمل القواعد التي تضبط علاقات الأفراد بعضها بالبعض الآخر فأبواب المعاملات
 والأحوال الشخصية تدخل في القانون الخاص . والقانون العام يشمل القواعد التي تصدر
 على السلطات العامة وعلاقة هذه السلطات بالأفراد . وإذا أردنا أن نجد في كل قسم
 فروعها سهل علينا أن نجد في القانون الاسلامي الخاص قانونا مدنيا وقانون مرافعات وأساسا
 لقانون تجارى . وأن نجد في القانون الاسلامي قانونا دستوريا وقانونا اداريا وقانونا جنائيا
 وأصولا تبني عليها قانونا دوليا عاما وقانونا دوليا خاصا .
 ولا يراد بهذا التقسيم أن تنمذج الشريعة الاسلامية في القانون الحديث وأن تقلد
 استقلالها وإنما يراد بهذا تسهيل المقارنة بينهما ... » .

بقية البند ٢ ص ٤ بالنص الفرنسي .

٣ - نظام الحكومة الإسلامية (الخلافة) (٤) :

موضوع بحثنا هو أحكام الخلافة ، أى « الحكومة الإسلامية » فهو لا يشمل كل مسائل القانون العام (ولا القانون الدستورى الإسلامى) .

وإذا كانت نظرية الخلافة تتسع لجميع القواعد المتعلقة بنظام الحكومة الإسلامية سواء دخلت فى نطاق القانون الدستورى ، أو القانون الإدارى ، أو المالى - إلا أنها لا تشمل جميع قواعد لقانون الدستورى فى عرف التشريعات الحديثة ولا فى نظر الفقه الإسلامى .

واهم المسائل الدستورية التى تخرج عن نطاق البحث هى : (٥)

- ١ - القواعد المنظمة لحريات الأفراد وحقوقهم العامة ،
- وقد تناولتها كتب الفقه الإسلامى بطريقة استطرادية دون أن تضع لها نظريات عامة تناسب أهميتها العملية .
- ودراساتها تحتاج الى بحوث ومؤلفات خاصة تدخل فى نطاق دراسة سلطة التشريع (٦) .

(٤) البند ٣ ص ٥ من النص الفرنسى :

حاشية :

() سوف نستعمل كلمة « الحكومة » مرادفة لكلمة « الخلافة » خلال هذه الدراسة - لأن رأينا هو أن أحكام الخلافة نظرية عامة التطبيق على جميع نظم الحكم من وجهة النظر الإسلامية) .
(٥) البند ٣ ص ٥ ويراجع الهامش السابق - كما يلاحظ أننا نقلنا البند (٤ ، ٥ ، ٦) من الكلمة الى الباب التمهيدى ضمن الجزء الأول من البحث .

(٦) حاشية :

الموضوعات التى تدخل ضمن القواعد الدستورية المعاصرة - مثل سلطة التشريع والحريات هى موضوعات عامة فى التربية والفقه الإسلامى - وإذا كانت لا تدخل ضمن نطاق أحكام الخلافة فى نظر السنهورى فذلك لأنها خارجة عن سلطة الحكومة - ويترتب على ذلك ما يلى :

٢ - القواعد المنظمة للسلطة التشريعية • وهي تعتبر من أهم مباحث القوانين الدستورية الحديثة ، ومن أهم أبواب الفقه الاسلامي كذلك ، ولكنها مع ذلك لا تعتبر في نظر فقهاءنا داخله في نطاق نظام الحكومة الذي يتمثل في أحكام الخلافة ، لأن حكومة (الخليفة) لا تملك أية سلطة تشريعية في الاسلام •

وهذا المبدأ (استقلال التشريع عن الحكومة) يحد من سلطة (الحكومة) فلا يستطيع (الخليفة) أن يكون حاكماً مطلقاً • وهذا من أهم خصائص نظام الحكم الاسلامي ، لأن سلطته مقصورة على المسائل التنفيذية والقضائية ، وان كانت اختصاصاته واسعة في هاتين الناحيتين ، الا أنها لا تشمل حق التشريع ولا يستطيع الخليفة أن يتدخل في نطاق التشريع •

-
- (==) ١ - ان كل تدخل من جانب الخليفة أو الحكومة في نطاق التشريع والحريات يعتبر تجاوزاً لحدود السلطة الذي درسه المؤلف بالتفصيل في البند ١٥٥ وما بعده (الفصل الثاني من الباب الثاني من الكتاب الثاني تحت عنوان مبدأ الشورى) •
- ٢ - أن تنظيم الحريات أو تقييدها يدخل في اختصاص السلطة التشريعية وبذلك يخرج عن حدود سلطة الخليفة أو حكومته •
- ٣ - أن الأمة تمارس حق التشريع بطريق الإجماع وهو المصدر الثالث للفقه بعد الكتاب والسنة - كما أوضح المؤلف في البند ١٦٥ وفي مواضع أخرى كثيرة أهمها البند ٥ وما بعده حيث اعتبر أن الإجماع معناه تقرير مبدأ سيادة الأمة •
- ثم أن الأمة تشرف على أعمال السلطة التنفيذية (التي يباشرها الخليفة والحكومة) طبقاً لمبدأ الشورى التي فرضها القرآن والسنة والإجماع كما أوضح المؤلف في البند ١٦٦ وما بعده في الفصل للشار إليه تحت عنوان مبدأ الشورى •
- ٤ - ان دراسة الشورى كبحث منفصل عن دراسة الخلافة ضروري لاعتلاء صورة كاملة للمبادئ التي يقوم عليها نظام المجتمع ونظام الدولة والقانون الدستوري في الاسلام بصورة عامة - لذلك فقد أعدنا كتاباً للشورى تكملة لكتاب الخلافة الذي ترجمناه من رسالة السهوري وسيجد القارئ والمباحث أن الشورى هي الإطار الشرعي والصور الذي يربط بين جميع أنظمة المجتمع والدولة فضلاً عن حريات الأفراد وحقوق الأمة وسيادتها في شريعتنا الفراء •

فليس (الخليفة) أو الحاكم المسلم مطلق السلطة يملك جميع السلطات كما يزعم البعض (٧) .

موضع نظام « الحكومة » (فقه الخلافة) في اتفقه الاسلامي : (٨)

يمالغ فقهاؤنا موضوع نظام حكومة الخلافة كملحق للأبواب العامة في علم الكلام دون أبواب علم الفروع (٩) ، وهناك أمران لفتا نظر الباحثين من الفقهاء الأوربيين الذين تعرضوا لدراسة الخلافة : أولهما هذا الوضع الشاذ لمسألة الخلافة ونظام الحكومة بين مباحث العقائد وثانيهما الاقتضاب المخل الذي عالج به علماء الكلام مسألة الخلافة رغم أهميتها .

وقد علل الفقهاء المسألة الأولى بأن قواعد الخلافة وإن كانت جزءا من علم الفروع إلا أنها يجب أن تدرج رغم ذلك في كتب العقائد للرد على أصحاب المذاهب الفاسدة ، الذين يعتقدون عقائد شاذة بشأن الخلافة (١٠) .

(٧) ورد هذا الزعم في مقال نشرته مجلة العالم الاسلامي (ص ١٩ - ٢٧٥) حيث قال كاتب المقال ان المسلمين الذين يقولون بأن الخليفة نائب عن الأمة انما استعملوا هذا القول من ملابهم على كتابات « روسو » أو « لينين » . ونسأ الكاتب يرجع الى عدم تمييزه بين قواعد الفقه الاسلامي التي لا تعترف للحاكم بسلطة مطلقة وبين ما جرى عليه السبل في الدول الاسلامية من ممارسة بعض الحكام سلطات استبدادية مخالفة بذلك روح الشريعة الاسلامية وتوصفها مخالفة تامة صريحة .
حقيقية :

ومع ذلك فلم يجزؤ احد منهم على ممارسة سلطة التشريع ولذلك لا يمكن وصف حكمهم بأنه كان شموليا .

(٨) هذا البند وورد في الأصل الفرنسي تحت رقم (٧) في الصفحة ص ١٩ - ٢٠ ٢١ وقد قهمناه على موضوعات البنود ٤ ، ٥ ، ٦ لارتباطه بالبنود السابق .

(٩) يوجد مؤلف واحد لمريد في نوعه وهو (الاحكام السلطانية) للمواردي وهو فقيه شافعي عالج مسائل الخلافة بشيء من التوسيع ، وإن كان قد اهتم بالناحية الادارية في احكام الخلافة أكثر من تأجيلها للمستوى وسيكون هذا الكتاب المرجع الأساسي لنا في علم الدراسة .

(١٠) مثل بعض مذاهب الشيعة للتطرفين الذين يمنحون الانعام صفات الصمة والوهية - (=) .

هذا التعليل غير مقنع (١١) لأن اعتناق بعض الفرق عقائد فاسدة بشأن الخلافة يوجب على علماء الكلام دحض آراء الفرق الملعنة الا أنه لا يبرر انصراف كتب الفقه عن دراسة قواعد الخلافة باعتبارها جزءا من فقه الفروع .

والحقيقة أن الموضوع الطبيعي لدراسة نظام الخلافة هو علم الفقه لا علم الكلام الذي يجب أن يبحث هذا الموضوع بحثا ثانويا مقصورا على الناحية التي تمس العقيدة . والواقع أن الفقهاء لم يتحمسوا لدراسة الخلافة ولا يراها من مسائل القانون العام بسبب الخلافات بين الفرق الاسلامية حول الخلافة ، والتي دخلت مباحثها ضمن مباحث العقائد .

غير أن هناك علة أخرى أقرب الى الصواب تفسر عزوف الفقهاء عن الخوض في أحكام الخلافة خشية التعرض لتنظيم الحكم الاستبدادية التي سادت العالم الاسلامي منذ الأمويين (١٢) . وأيا كانت العلة ، فالذي لا جدال فيه أن

(١٠) (راجع التفازلي) في تقريب الروام . ص ٣٢١ - وشرح التفازلي على حاشية الحبال وشرح العقائد النسفية طبعة دار الكتب بالقاهرة ص - ١٤٦ - والجرجاني (المواقف) الطبعة الأولى - القاهرة عام ١٩٠٧ - ج ٨ - ص ٣٤٤ .

(١١) وقد اتفق أحد علماء الكلام هذا التعليل في (شرح تقريب الروام) ص ٣٢١ - ٣٢٨ - حيث فرق بدقة بين ما يتعلق بعلم الكلام في دراسة الخلافة ، وبين ما يدخل في دراسة الفقه . ويرى أن الجانب الأول هو وحده الذي يدخل في دراسة علم الكلام .
هذه البنية (٧) ص ٢١ .

(١٢) لاحظ أن عدد المؤلفين المسلمين في العلوم السياسية قليل جدا لذا قورنوا بالعدد الضخم من العلماء المسلمين في العلوم الأخرى كعلماء العقائد واللغة والفقه والرياضيين والطبيين والكيميائيين والأطباء والفلكيين وغيرهم .

وقد أبدى جده للاجعة في شيء من المبالغة الشيخ/ عل عبد الرزاق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) القاهرة سنة ١٩٢٥ ص ٤٢ - ٤١ .

وقد أورد (أرنولد) في كتابه عن الخلافة ص ١٢١ أسماء بعض فلاسفة العلوم السياسية المسلمين مثل (الغنراوي) و (ابن الجوزي) و (نصر الدين) و (جلال الدين السيوطي) .

شطر الفقه الاسلامى المتعلق بالقانون العام ، قد بقى فى
حالة طفولة بسبب هذا العزوف (١٣) .
٤ - فصل السلطات فى الشريعة الاسلامية (١٤) :

يعتبر مبدأ فصل السلطات الثلاث التشريعية والقضائية
والتنفيذية حجر الزاوية فى النظم الدستورية الحديثة .

وكان الفقه الدستوري الحديث يسالغ بادية الأمر فى
تطبيق مبدأ الفصل الكامل بين السلطات . ولكنه الآن أصبح
يميل الى الاعتدال فى تطبيقه ، ويراعى ضرورة التعاون بين
الهيئات التى تباشر هذه السلطات الثلاث ، ويضع القواعد
التي تكفل تنسيق هذا التعاون .

(١٣) تعليق :

لقد فقه السنهاورى اعتداءات الشيخ على عهد الراىق فى البند ١٥ وما بعده - كما ان
الشيخ محمد الحضر حين رد عليه تفصيلا فى كتابه المعروف « نقيض كتاب الاسلام
واصول الحكم » - ثم اتنا تستطيع ان تقدم تعليلا علميا مستبدا مما تميزت به الشريعة
الاسلامية من حرمان الدولة وحكامها من سلطة التشريع مما يجعل وزن الموضوعات المتعلقة
بالدولة وسلطانها اقل بكثير مما هو بالنظم الاوروبية حيث تكون ممارسة الدولة لسلطة
التشريع وسيلة لهيمنتها الشاملة على شؤون المجتمع وهو ما لا تتمتع به الدولة فى
الاسلام .

ان هذا التعليل نابع من طبيعة الشريعة الاسلامية وتقييدها لسلطة الحكام وتبريدهم
من ادعاء الحق الالهى فى الحكم لانهم نواب الامة وعمال لها فحينهم وتاجروهم
وتحاسنهم . ان الحاكم - ايا كان - لا شك انه يوجد فى الفقه الاسلامي
من الاعتداءات التى كانت سببا فى ثورات الشعوب الاخرى قبل الاسلام ويمنع على الذين
(يدعون ملكية كل شيء من دون الامة ، وانهم مصدر السلطات ، ويهيمن التشريع والفرقة
حتى وصل الامر بيهنهم فى الجاهلية اعتداء الاووية والسيادة والتشريع) .
والقانون العام الاسلامي يقوم على هذه الاصول العامة وعلى رأسها حرية الفرد وسيادة
الامة .

لقد اكفى الحكام المسلمون المستبدون بما استوفوا عليه من ثروة وسلطة ولكنهم لم
ينعوا لأنفسهم حق التشريع بل ظهوروا امام الناس كحماة للشريعة ومندة لها ، فعين
أن استبدادهم ليس الا لحماية المجتمع من القوضى ولكنهم لم يتفادوا التشريع سلاحا لقرض
استبدادهم كما يفضل حكام كثيرون فى العصر الحاضر .

(١٤) أول بند ٤ من ٥ ، ٦ من النص الفرنسى فيما عدا الفقرة الأخيرة فترجع فى الأصل الفرنسى
أول البند رقم (٦) من (١٧) وعلمنى رقم (٢٤) فى تلك الصفحة .

أما الفقه الاسلامى فانه يجمع بين التشدد والاعتدال فى هذه الناحية . فهناك فصل تام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية . بل انه يبالغ فى ذلك الى درجة لم تصل اليها النظم البرلمانية الحديثة التى يعترف أغلبها لرئيس الدولة ، وهو ممثل السلطة التنفيذية ، ببعض الاختصاصات فى التشريع (عن طريق حقه فى اقتراح القوانين أو الاعتراض عليها أو إصدارها ، على حسب الأحوال) (١٥) .

ان مبدأ فصل السلطات أساس نظام الحكم الاسلامى ، على الأخص فيما يتعلق بالسلطة التشريعية لأنها كما سنرى مستقلة تماما عن الخليفة . أما بالنسبة للسلطة القضائية ، فغرضه انه يدخل ضمن اختصاصات الخليفة تولية القضاة - الا أن الفقهاء قرروا أن القضاة لا تنتهى ولا يهتم بوفاء الخليفة الذى عينهم - وعملوا هذا المبدأ بأن القاضى يستمد ولايته من الأمة لا من الخليفة . وأن الخليفة عندما عينه انما كان رسولا للأمة وممثلا لها (فى مباشرة عقد تعيين القضاة) - ولذلك يطبق عليه المبدأ العام الذى يقرر أن وفاة الوكيل لا أثر لها على العقد الذى يشره لصالح الأصيل (١٦) . وهذا يؤكد بوضوح المبدأ الاسلامى أن الخليفة ليس الا نائبا عن الأمة فى مباشرة السلطة التنفيذية وفى تعيين القضاة (١٧) معنى ذلك أن الفصل بين السلطتين التنفيذية والقضائية

(١٥) - يقابله هامش ٣ البند ٤ ص ٦ .

(١٦) - تراجع الكاسانى فى البدائع ج ٧ ص ١٦ - وتراجع فى الأصل القرنى هامش ٢٤ ص ١٧ بند (٦) .

(١٧) - يؤكد ذلك ما قرره الثاوري من أنه اذا لم يوجد خليفة أو لم يوجد لدى إحدى الجماعات قاض قد عينه الخليفة ، فإن لهم أن يقلدوا قاضيا عليهم ويصح تقليده وتناوبه أحكامه .

تراجع الأحكام فى نهاية الباب السادس والخامس بولاية القضاة ص ٦٤ .

ليس كاملا الا انهما يشتركان في انهما يقومان بتطبيق
احكام الشريعة - ولذلك فانهما يخضعان للشريعة خضوعا
تاماً .

استقلال التشريع فى النظام الإسلامى (١٨) :

ان دراسة مبدأ الفصل بين السلطات تبين لنا أن السلطة
التشريعية تختص بها هيئة مستقلة تماماً عن حكومة
(الخليفة) - وعليه فان دراستنا لنظام الخلافة سوف تنحصر
فى نطاق السلطة التنفيذية والسلطة القضائية ، لأن الخليفة
ليس له حق فى التدخل فى التشريع ، لذلك علينا الآن فى
هذا الباب التمهيدى أن نستعرض المبادئ الأساسية المتعلقة
بالهيئة التى تتولى مهمة التشريع فى النظام الإسلامى .

من الوجهة النظرية البحتة ، التشريع الإسلامى فى
الأصل تشريع سماوى ، يصدر عن الله سبحانه وتعالى ،
والإرادة الإلهية تنقلب للنسب يوميلتين : وسيلة مباشرة هى
القرآن الكريم لأنه كلام الله الموحى به الى رسوله - أما
الوسيلة الأخرى فهى غير مباشرة ، تمثلها السنة النبوية ،
وهى الأعمال والأقوال المنقولة عن الرسول صلى الله عليه
وسلم - فالقرآن والسنة هما المصدران الأولان للتشريع
الإسلامى - ولكن هذين المصدرين قد اكتملا بوفاء الرسول
الذى كان بشرا حياته محدودة (١٩) .

(١٨) بقية البحث رقم (٤) فى مقدمة الأصل الفرنسى ص ٦ .

(١٩) حاشية :

فى مقاله للشار إليه (فى سبيل المسلمات النظرية ص ١١) يوضح هذه الفكرة تحت عنوان
(السلطة التشريعية) بالبرازيل الآتية : « السلطان عندنا من المسلمين : هو الله تعالى ،
لا حد لسلطانه ولا زوال لارادته ، فهو المشرع لأفقر الدين وأغنيا ، مشيئة نافذة وأمره »

وبعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) ، بقي للشرعية الإسلامية مصدر متجدد دائم يتولى إرشاد الأمة وهدايتها ، وهو (الاجماع) ، الذي يعتبر في المرتبة الثالثة من مصادر التشريع الإسلامي (٢٠) .

ان اعتبار اجماع الأمة مصدرا للتشريع الإسلامي هو نواة المبدأ الحديث ، الذي يجعل إرادة الأمة مصدر السلطات .
والذي يعبر عنه بمبدأ سيادة الأمة في النظم العصرية .

هذا المبدأ الذي يقوم عليه التشريع الإسلامي ، هو نفس المبدأ الذي يقوم عليه النظام النيابي الحديث . لكن الذي يميز النظام الإسلامي أن ممثلي الأمة في القيام بوظيفة التشريع هم المجتهدون أي العلماء الذين يعترف لهم بالوصول إلى مرتبة الاجتهاد (٢١) .

(٢٠) قانون ، فهو إذن السلطة الكبرى . ولكن أوامر الله وتوجيهه لا تعرف إلا بالوحى . ولا كان الوحى قاسرا على الأنبياء كان علينا أن نتبين إرادة الله عز وجل بواسطة نبيه (س) . ولقد بلغنا النبي (ص) كتاب الله الحكيم الذى يتضمن إرادة الله عز وجل ورسائله إلى عباده فكان أول مصادر التشريع . وكانت سنته (ص) مفسرة له ، فهو المصدر الثانى . . .
ولا كانت الأحكام العرفية تتطور فيما للمعية وكان لابد من القطاع للحرس بقصر الخرسون صلى الله عليه وسلم أصبح ممثلا أن يكون لدى السلطان مصدر ثالث للتشريع هو الذى يتضمن للأحكام العرفية جذها وتشعبها مع الزمن ، وهذا المصدر هو اجماع الأمة

(٢١) أما المصدر الرابع فهو اجتهاد الفقهاء بطريق القياس .

يقابله الهاش ٢ البند ٦ ص ٦ .

(٢١) حاشية ١

في مقال في مجلة المحاماة الشرعية - المشار اليه سابقا - أوضح منه الفكرة بعبارة جريئة فقال (في ص ١١) ما على :

« ليس للمجتهدين سلطة من السلطات كما كان موجودا في سلطة القديس (في أوروبا) . أو في سلطة الكهنة (في المسيحية) بل لكل مسلم أن يكون مجتهدا لذا وصل إلى العلم إلى درجة الاجتهاد بمعنى أن اجماع قانون : أن طائفة من المسلمين يتولون عن الأمة الإسلامية وتبايعهم آتية لا بطريق التصويت العام كالاعتدال في المجالس النيابية الحديثة بل بطريق : العلم وهذه الطائفة تملك قوة التشريع في حدود الكتاب والسنة ، فحكومتهم .

وقد أدى ذلك بالبعض الى القول بأن الحكومة الاسلامية
هى حكومة (العلماء) ولكن وصول العلماء الى مرتبة الاجتهاد
بكفايتهم العلمية والأخلاقية والعملية لا ينفى كونهم يمثلون
الأمة فى القيام بمهمة التشريع (٢٢) .

**الأمة هى التى تعبر عن الارادة الالهية باجماعها - وليس الخليفة
أو الحاكم بسلطته (٢٣) :**

ان اجماع الأمة نوع من التعبير عن الارادة الالهية .
استنادا الى العبارة الرائعة للحديث الشريف « ان الله
أجار أمتى أن تجتمع على ضلالة » .

ويهمنا أن نلاحظ هنا أن الخليفة فى الاسلام لا يمكن

(=) للمسلمين حكومة علماء ، والعلماء فى الأمة الاسلامية - كما يقول عليه الصلاة والسلام
هم ورة الأنبياء . اما ان العلماء يمثلون قوة التشريع فى الدولة الاسلامية ، فهذا أصل
من أصول الفقه معروف «

(٢٢) هذا هو ما ذهب اليه « ستوق هيرجودنج » - ويعارض ذلك « لامير » فى مؤله (وظيفة
القانون الدنى المقارن) .

ومرجع الخلاف بين الرايين هو أن النيابة عن الأمة فى نظر لامير هى النيابة المستمدة
من الانتخاب ، وهو ما لم يحدث فى النظام الاسلامى . أما النيابة عن الأمة بمعنى التشريع
عن أولادها ، فإن لامير لا يجادل فى توفر تلك الصفة لدى المجتهدين ، حين يقرر بأن
(كل ما يقرره الاجماع من أحكام شرعية يعوز بالطبع ثقة للمسلمين وحقهم واحترامهم) .
ونلاحظ أن لامير يحكم على الاجماع حسيما كان مطبقا فعلا فى التاريخ الاسلامى ،
ومثل هذا الحكم لا يكتفى ، لأنه يسقط من اعتباره ما كان يمكن أن يصل اليه هذا النظام
إذا استمر فى تطوره الذى عطلته الظروف السياسية .
يقابله فى النص الفرنسى الهامش رقم ٦ البند ٢ ص ٧ .

تحقيق :

فى رأينا أن تمثيل الأمة المجتهدين للأمة ثابت لأن جمهور الناس هم الذين اعترفوا
لهم بالإمامة عن ثقة واقتناع وذلك بالشهرة العامة والشورى المرسلة دون اجراء انتخابات
ولا اشتراط شهادات علمية - ولم يحصلوا على درجة الاجتهاد أو حقة الإمامة بقرار من
الخليفة ولا من الحكومة ولا من أى جهة رسمية « سياسية أو علمية كالأمر مفصلا .. »
يراجع فى ذلك كتابنا فى الشورى تحت الطبع .
تراجع بقية بند ٢ ص ٧ فى النص الفرنسى .

أن يعطى لنفسه حق التعبير عن الإرادة الالهية ، أى انه لا يملك أن يصدر تشريعا • لأن سلطة التشريع لجماعة المسلمين ، أى مجموع الأمة •

ان أى صورة للديمقراطية الحديثة لا يمكن أن تكون أبلغ مما قرره الاسلام من أن ارادة الأمة هى التى تعبر عن ارادة الله ، وان التشريع يكون باجماع صادر عن ارادة الأمة فلها وحدها دون حكامها (حتى لو كانوا خلفاء) ، حق التعبير عن الارادة الالهية بمد القرآن والسنة النبوية •

وهناك مصادر أخرى تلى الاجماع فى الأهمية ، أهمها الاجتهاد ، ويدخل فيه القياس ، ويليه مصادر فقهية أخرى تختلف عليها بين الأئمة : كالاستحسان ، والمصالح المرسلة ، والمعرف •

وبعض الفقهاء يعتبر القياس مصدرا مستقلا - والبعض الآخر يرى انه ليس مصدرا وانما هو تفسير للأحكام فقط وبعضهم يعتبره مصدرا مستقلا فى حدود ضيقة •

لكن القرآن والسنة لهما فى التشريع الاسلامى صفة دستورية ، بمعنى ان الاجماع أو الاجتهاد يجب ألا يتعارض مع مبادئهما •

ان الأمة الاسلامية تملك سلطة التشريع بطريق الاجماع أما ولى الأمر (وهو الخليفة) فلا يملك من هذه السلطة شيئا (٢٤) •

(٢٤) أجاز الفقهاء للخليفة إذا كان قد وصل الى مرتبة الاجتهاد أن يجتهد فى احكام الشريعة على قدم المساواة مع غيره من المجتهدين بصفته فقيها مجتهدا فقط اذا توفرت لديه شروط العلم والاجتهاد •
يقابله الهامش • البند ٤ ص ٧ •

٥ - نظرية السيادة فى الاسلام : سيادة الأمة هى سيادة الشريعة (٢٥):

ان فكرة السيادة مرتبطة بموضوع السلطة التشريعية فى الاسلام - وفكرة السيادة - كما هو معروف لكل مشتغل بالقانون العام - لها أهمية كبرى فى النظريات السياسية والمذاهب المختلفة فى نظم الحكم ، فى العصر الحديث - ولتفق عليه فى العصر الحاضر ، ان السيادة للأمة ، مع الناحية النظرية على الأقل (٢٦) -

وقد بنى روسو فكرة سيادة الأمة على العقد الاجتماعى - ولكن علماء آخرين ، يستبعدون فكرة روسو ، ويرون أنه مادامت السلطات فى الدولة انما توجد لمصلحة الأمة ، فيجب أن تكون الأمة هى مصدر تلك السلطات والرقابية على مباشرتها (وهذا هو ما يقصد بالقول بأن السيادة للأمة) - فما هو موقف الشريعة الاسلامية فى هذه المسألة ؟

روح التشريع الاسلامى تفترض ان (السيادة) ، بمعنى السلطة غير المحدودة لا يملكها أحد من البشر ، فكل سلطة انسانية محدودة بالحدود التى فرضها الله ، فهو وحده صاحب السيادة العليا ومالك الملك وارادته هى شريعتنا التى لها السيادة فى المجتمع ومصدرها والتعبير عنها هو كلام الله المنزل فى القرآن ، وسنة الرسول المعصوم الملهم ثم اجماع الأمة -

(٢٥) تقابل البند ٦ من ١٧ ، ١٨ ، ١٩ وقد قلنا ان هذا للوضع لتصلها بهذا الموضوع -

(٢٦) يقابله فى النص الفرنسى حاشى ٢٦ البند ٦ من ١٨ -

اسمان فى « مبادئ القانون الدستورى » باريس سنة ١٨٩٦ من ١٥٩ - ١٦٨ - ويراجع حاشى ٢٥ من ١٧ بند ٦ من الأصل الفرنسى حيث يشير الى أن بعض

القهاء الصينيين يحتاجون هذا للبدا ومنهم السيد (ديجى) -

الاجماع معناه أن الأمة صاحبة السيادة :

ان الله الذى هو الرحمن الرحيم القوى القادر لم يتركنا
بغير مرشد بعد وفاة الرسول . بل انه استخلفنا فى الأرض،
ومنحنا شرف خلافته ، بأن اعتبر ارادة الأمة مستمدة مع
ارادة الله وجعل اجماع الأمة شريعة ملزمة . فكان السيادة
الالهية والحق فى التشريع أصبح بعد انقطاع الوحي وديمة
فى يد مجموع الأمة - لا فى يد الطغاة من الحكام أو الملوك،
كما كان الشأن فى الدول المسيحية التى ادعى ملوكها حقاً
الهيأ .

بذلك يمكن القول بأن السيادة فى الاسلام لا يملكها فرد
مهما تكن مكانته - سواء كان خليفة أو أميراً أو ملكاً أو حاكماً
- أو هيئة من أى نوع ، وإنما هى لله القدير الذى فوضها
للأمة فى مجموعها (٢٧) .

كذلك لا تعترف الفريضة الاسلامية بالسيادة لأية هيئة
أو جماعة أو طائفة متميزة عن مجموع الأمة . فان الاسلام
لا يعترف بوجود « هيئة دينية » متميزة مثل رجال الكنيسة

(٢٧) يقابله فى النص الفرنسى حاشى ٢٧ البند ٦ ص ١٨ .
وفى ذلك قال « عبد الرحيم » فى كتابه « مبادئ الفقه الاسلامى » ص ٦٠ :
« ان السيادة فى الشريعة الاسلامية لله وحده فى الأصل ، ولكن بما أنه فوض للأمة سلطة
التشريع والرقابة على الحكام فانه يجب القول بأنه فوض السيادة للشعب . والمسلم
به ان الشريعة الاسلامية لا تقر نزاع السيادة من الأمة هما يكن نظام الحكومة الذى تختاره
لمباشرة شئونها » .

حاشية :

وقد أكد السامورى هذا المبدأ فى مقالته بنجمة للمطامير الشرعية المشار اليه (ص ١١)
بقوله :
« أراد الصانع الحكيم ألا يترك الأمة دون حاد بيد أن حوى عنها حادياً فلم يجعل
... لفرد مهما عظمت سلطته أن يحل من الأمة محل للفرع أو السيد للطلق ... فالمخيلة وهو
على رأس الحكومة لا يملك من سلطة التشريع شيئاً ولا يشترك فيها باعتباره أنه خليفة(=)

فى الديانة الكاثوليكية (٢٨) بل يمكن القول ان السيادة الشعبية فى الاسلام حق الهى (٢٩) فى الحدود التى اشرنا اليها .

والخليفة ، كآى حاكم فى الاسلام ، ليس ممثلا للسلطة الالهية ، ولا يستمد سلطانه من السيادة الالهية وانما هو يمثل الأمة التى اختارته ويستمد منها سلطته المحدودة (٣٠) فى المسائل التنفيذية ، أو القضائية دون الناحية التشريعية .

(=) (بل يوصف أنه مجتهد اذا كان مجتهدا شأنه فى ذلك شأن سائر المجتهدين) - بل جعل سبحانه وتعالى الأمة الاسلامية صاحبة السلطان فى شئونها مادامت تستعمل ذلك السلطان فى حدود الكتاب والسنة .. »

(٢٨) يقابله فى النص الفرنسى الهامش ٢٨ البند ٦ ص ١٩ .

لذلك لا يوجد فى الاسلام حكومة تيوقراطية - فالمجتهدون وهم يتولون استنباط التشريع باسم الأمة عن طريق الاجماع لا يعتبرون هيئة متميزة ، فكل انسان يمكن أن يعتبر مجتهدا اذا توافرت فيه الصفات العلمية والأخلاقية التى اشتراطها الفقهاء .

(٢٩) يقابله فى النص الفرنسى الهامش ٢٩ البند ٦ ص ١٩ .

فكرة السيادة الالهية ليست مقصورة على الشريعة الاسلامية . ففي القرن السادس عشر دافع بعض رجال الدين المسيحى - مثل « سوارز Suarez » عن الفكرة نفسها . ولكن فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر ، من أنصار القانون الطبيعى والمدافعين عن حريات الشعوب ، لم يصلوا الى بناء فكرة السيادة الشخصية على أساس الحق الإلهى الا تحت تأثير فكرة القانون الطبيعى - راجع « اسنان » فى « مبادئ القانون الدستوى » ص ١٥٤ .

(٣٠) يقابله فى النص الفرنسى الهامش ٣٠ البند ٦ ص ١٩ .

راجع فى هذا المعنى « اليسوط » للبرنسى ، الذى اشارت له المذكرة التركية عن « الخلافة والسيادة التوقية » ترجمة عبد الفتى سنن - طبعة القاهرة سنة ١٩٢٤ ، ص ٢٩ . وكذلك « عبد الرحيم » فى مؤلفه عن « مبادئ الفقه الاسلامى » ص ٢٨٤ . والفتاوى لى « تقريب الرام - شرح تهذيب الكلام » ص ٣٣٦ - حيث يقول بان الخليفة يمثل الله ويمثل الأمة فى نفس الوقت .

٦ - الاجماع أساس نظام الحكومة (وهو مصدر للتشريع الفقهي المتجدد) :

ان أهمية الاجماع كمصدر للتشريع تزداد اذا لاحظنا انه فى نفس الوقت (كالشورى) يعتبر أساسا للنظام النيابى فى الاسلام . ولذلك وصفه المستشرق (جولدزيهر) بأنه (مفتاح التطور التاريخى للإسلام من الناحية السياسية والعلمية والتشريعية) (٣١) .

ولذلك ينبغى أن نبحث فى دور الاجماع فى نظام الحكم الإسلامى وعلاقته بمبدأ الشورى والحكم النيابى .
وقبل التمرض لهذا البحث ، يجب أن نعريف ما هو الاجماع كما عرضه الأصوليون (فقهاء الأصول) .

ما هو الاجماع :

عرفه (صدر الشريعة) (٣٢) بأنه (اتفاق مجتهدى الأمة فى عصر معين ، على حكم شرعى) . ولكن هذا الفقيه يضيق فى نطاق الاجماع ، اذ انه يقصره على الأحكام الدينية والاجتماعية ، ويخرج من نطاقه الأحكام الطبيعية ، لأنها تستمد من قوانين طبيعية وتقتصر مهمة الاجماع فى نظره على الكشف عنها وإعلانها . ويمثل ذلك بأن الاجماع لازم فى الأحكام التى يحتاج فى معرفتها الى إلهام الهى . أما ما عدا ذلك فانه يمكن الكشف عنه بالعقل أو الحس .

(٣١) يقابله فى النص الفرنسى الهامش ٧ البند ٥ ص ٨ .
جولد زيهر فى كتابه (العقيدة والفريضة فى الإسلام) الترجمة الفرنسية ١٩٢٠ ص ٤٥ -
والترجمة العربية ص ٥٢ رقم ٦ .

(٣٢) يقابله فى النص الفرنسى الهامش ٨ البند ٥ ص ٨ .
يراجع كتاب شرح التوضيح لمن التكليف - طبعة القاهرة ج ٢ ص ٤١ .

ولكن جمهور الفقهاء لا يلتزمون هذا النطاق الضيق .
 فان البعض ، كابن الحاجب يجمال الاجماع شاملا لكل شئون
 الأمة ، كالحرب مثلا . والتفتازانى - فى كتابه
 (التلويح) (٣٢) ينتقد صدر الشريعة فى تضييقه لنطاق
 الاجماع . لأن الاجماع فى نظره يمكن أن يطبق فى الأحكام
 العقلية ، والوقائع الحسية .

نستخلص من هذه المناقشات أن الاجماع يشمل جميع
 الأحكام القانونية (٣٤) .

ويرى الفقهاء أن الاجماع يشترك فيه المجتهدون وهم
 الذين وصلوا درجة معينة من العلم بالشريعة (٣٥) .
 ولا يشترط الفقهاء فى المجتهدين أى شرط من حيث
 الزمان أو المكان . ففى كل عصر ، وفى كل مكان يمكن
 للمجتهدين أن يجمعوا على حكم شرعى معين ، فيصبح له
 صفة الاجماع (٣٦) .

ويستلزم بعض الفقهاء لوجود الاجماع اتفاق جميع
 المجتهدين (فى عصر واحد مهما اختلفت بلادهم) على حكم
 واحد ولكن هناك رأيا بأن اتفاق الأغلبية يكفى (٣٧) .

(٣٢) التلويح ج ٢ ص ٤١ . يقابله فى النص الفرنسى الهامش ٩ البند ٥ ص ٩ .

(٣٤) وقد ذكر صدر الشريعة أمثلة للأحكام المستمدة من الاجماع تشمل بعض المسائل المدنية
 (كالالتزام الخفية بالفساد ، التبريض ، الا تسبب فى اجهاض امرأة أقام عليها المدعى
 حامل) ومسائل الميراث وبيت المال .

يقابله فى النص الفرنسى الهامش ١٠ البند ٥ ص ٩ .
 والعلم بالشريعة يستلزم العلم بالقرآن ، والحديث ، والفلسفة العربية ، وعلم
 الأصول . كما يشترطون فى المجتهد أن يكون عدلا (غير فاسق) وأن يكون غير ملحد .
 وسنرى فيما بعد أن المجتهدين على عدة أنواع .

يقابله فى النص الفرنسى الهامش ١١ البند ٥ ص ٩ .
 قال بعض الفقهاء أن الاجماع حل للصحابة وحدهم . وقد اعترف مالك بهذا الحق لأهل
 المدينة المنورة وهناك رأى ثالث يقصره على (أهل البيت) . ولكن هذه الآراء كلها
 مرجوحة . يقابله فى النص الفرنسى الهامش ١٢ البند ٥ ص ١٠ .

(٣٧) (شرح التوضيح لمن التفتيح) ج ٢ ص ٤٦ . يقابله الهامش ١٢ البند ٥ ص ١٠ .

والحكم الذى يصدر عن الاجماع نهائى وملزم (٢٨)
وتكون له قوة التشريع كاحكام الكتاب والسنة .

اساس حجية الاجماع :

اساس حجية الاجماع حديث الرسول « ان الله اجار
أمتي أن تجتمع على ضلالة » .

وهناك أدلة أخرى كثيرة يستند اليها فى تقرير حجية
الاجماع : مثل قول الرسول : « ما رآه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن » (٢٩) .

وفى القرآن ، قوله تعالى « كنت خير أمة أخرجت للناس
تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » .

(٢٨) ويتبع عن ذلك أن المجتهد الذى شارك فى الإجماع لا يجوز له أن يصد عن رأيه على
الأرجح ، وإن كان الشافعى يبيح له الرجوع . وقد استخلص من ذلك صدر الشريعة أن
الإجماع لا يصبح نهائيا إلا بعد إقرار جيل المجتهدين الذين شاركوا فيه حتى يضمن عدم
عدولهم (شرح التوضيح ص ٤٦) .
يقابله الهامش ١٤ البند ٥ ص ١٠ .

(٤) حاشية :

« من الناحية العملية لا يترتب على الخلاف فى شروط الإجماع نتائج كثيرة - لأن
القاعدة أن كل إجماع ينقض بإجماع مماثل له فالتشديد أو التخييف فى شروط الإجماع
الملزم ينتج عنه تشديد أو تخفيف مماثل فى الإجماع الذى ينقضه » .
(٢٩) وهذا هو أساس قول البعض بأن إجماع الأمة يكون تسييرا عن الإرادة الإلهية مادام الأصل
أن التشريع الإسلامى صادر عن الإرادة الإلهية - يرجع أيضا فى القرآن الكريم سورة
آل عمران الآية رقم ١١٠ « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن
المنكر » . » .

وما يروى عن الشافعى ، وهو من القائلين بحجية الإجماع كصعود التشريع أنه
سئل عن منعه فى القرآن ، فطلب مهلة ثلاثة أيام عاد يسمعا مريضا ضعيفا متورم
الأيدي والقدم منتفخ الوجه ما لقيه من جهد وتسبب فى البحث والاستقصاء عن الآية
التي يستند اليها وهي قوله تعالى فى سورة النساء الآية ١١٥ : « ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير مسيل المؤمنين فوه ما قولى وصله جهنم وسماست
صحر » . وذلك عدا الأحاديث الكثيرة التى اعتمد عليها .

راجع (جولدزهر) الطبعة الفرنسية ص ٤٥ ، والترجمة العربية ص ٥٢ .
يقابله الهامش ١٥ البند ٥ ص ١٠ .

ملئى حجية الاجماع :

يختلف الاجماع من الكتاب والسنة فى أن الحكم الذى يتقرر بالاجماع يمكن أن يلغى أو يعدل باجماع لاحق . فكل جيل يمكن أن يقرر بالاجماع ما يراه مناسباً له ولو خالف اجماع الأجيال السابقة — بل ان له أن يعدل عما تقرر باجماعه فى تاريخ سابق ، وهذا هو ما يقرره فقهاء مثل « فخر الاسلام » ، وان كان هناك آخرون مثل « التفزازنى » و « صدر الشريعة » يرون أن اجماع الصحابة يكون ملزماً للأجيال اللاحقة لأنهم كانوا قريبى عهد بالرسول صلى الله عليه وسلم (٤٠) .

سند الاجماع :

ويرى الفقهاء ان الاجماع لا بد له من سند أى أن القواعد الشرعية التى يضعها يجب أن تبني على سند من مصدر آخر . واختلفوا فيما اذا كان هذا السند يجب أن يكون سنداً قطعياً أى من الكتاب أو السنة المشهورة وحدهما ، أم يكفي أن يستند الى الاجتهاد (٤١) .

-
- (٤٠) شرح التوضيح ج ٢ ص ٥١ . يقابله الهامش ١٦ البند ٥ ص ١١ .
 (٤١) بعض المعزلة وبعض الموارج وأغلبية الشيعة لا يعتبرون الاجماع من مصادر التشريع . راجع « كشف الأسرار » وقد قام للمستشرقون بدراسات كثيرة عن الاجماع ، نذكر منها :
 « سنوك هيرجرونج » Snouk Hurgonje مقالات فى :
 — مجلة تاريخ الأديان ١٨٩٨ (١٥ — ٢٢) ص ١٧٥ ، ١٨٥ ، ٢٠١ .
 — و « جولفزيهر » فى دراسات اسلامية ٨٥ — ٨٧ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٢٩ ، ١٤١ ، ٢١٤ .
 ٢٥٦ ، ٢٦٠ . وفى كتابه عقائد الاسلام وتفسيره الترجمة الفرنسية ص ٤٤ وما بعدها —
 والترجمة العربية ص ٥٢ وما بعدها — و « لاسير » فى كتابه « وظيفة القانون الدنى .
 المقارن » ص ٢٢٥ وما بعدها .
 — و « دكمان مكدونالد » فى « تطور العقيدة والفقه » والنظريات المستوردة فى الاسلام —
 ص ١٠٥ وما بعدها .
 يقابله الهامش ١٧ البند ٥ ص ١٢ .

ضرورة الاجماع كمصدر تشريعى مباشر متجدد ، واهميته :

هذه هى الخطوط الرئيسية لنظرية الاجماع طبقا لما قررره فقهاؤنا الأقدمون . ومنها نرى أن وجود الاجماع كمصدر للتشريع الاسلامى كان أمرا ضروريا . لأن القرآن والسنة وهما المصدران الأولان للشرعية قد أخذوا صورة نهائية فى فترة قصيرة انتهت بوفاة النبى صلى الله عليه وسلم . فى حين أن الشرعية يجب أن تبقى بعد ذلك فى نمو مستمر وتطور متواصل . مما يستلزم وجود مصدر ثالث دائم يدخل عنصر المرونة والتطور فى أحكام الشرعية الاسلامية . وهذا المصدر هو الاجماع فالاجماع يمكن أن يعتبر بحق ، المصدر المباشر للتشريع بعد الكتاب والسنة ، وهو الذى يمكنه التطور الدائم مع تقدم المصنوع وتغير الظروف ، رغم تبعيته الظاهرة لهذين المصدرين .

ان اهتمام الفقهاء بأن يكون للاجماع سند مستمد من مصادر الشرعية الأخرى ، يمكن أن يفهم منه أن دور الاجماع هو أن يكون المصدر المباشر للتشريع (أو التقنين) أى أن مهمته الأولى هى (التقنين) أو صياغة الأحكام المستمدة من الكتاب والسنة أو من الاجتهاد ووضعها فى الصورة المناسبة للجيل الذى يعاصره . ولذلك فإن بعض العلماء الأوروبيين قد توقعوا أن يصبح هو المصدر المباشر الرئيسى للفقهاء ، بالنسبة للقائمين بالتطبيق رغم تبعيته الظاهرة للمصدرين الأولين (الكتاب والسنة) (٤٢) .

(٤٢) عبر عن ذلك أليستيفان نينوف جيجروف بقوله : أصبح الاجماع فى الصور الحالية هو الأساس الملقى للتشريع الاسلامى ، وأصبح القرآن والسنة مصدرين تاريخيين . اما هذا المصدر الثالث (الاجماع) فله أهمية عملية كبرى . فإن أحكام الله جميعها يمكن أن تنسب اليه . مهما يكن مصدرها الأول ، وهى تستمد صحتها الإلزامية وصياغتها وثباتها (=)

٧ - تطور الاجماع وتنظيمه :

إذا تجميعنا ظهور الاجماع الضمنى ، أمكننا القول بأن الفائدة الأولى من وجوده هي جعل المرف مصدرا من مصادر التشريع . هذه الوظيفة هي التي مكنت الامام مالك ، مؤسس أحد المذاهب الأربعة الكبرى من أن يذهب فى تحليل حجية عرف أهل المدينة الى القول بأنه اجماع مستند الى السنة النبوية ، قائلا ان أهل المدينة المنورة انما كانوا يقتفون أثر الرسول (٤٣) .

ولكن فائدة الاجماع لم تقتصر على ذلك فقد استند اليه الفقهاء للقول بأن اتفاق الصحابة على حكم معين يجعله ملوما . والفائدة الثالثة هي ان الاجماع أساس لاعطاء

(٤٣) للتوضيح من الاجماع - قال هذا المعنى ذهب الأستاذ لامير قال : ان الاجماع بعد عدة قرون قد أصبح له الصدارة في التعبير عن المصيرين التاريخيين : الكتاب والسنة لأن المصيرين بالتطبيق قد يستقنون بالرجوع اليه عن البحث فيها . ويراجع « لامير » في « المصير » المأثور في القرن ٤ ص ٣٢٨ ، ٣٢٩ وكذلك ص ٣٢٧ .
في المجلد الثاني ١٨ البند ٥ ص ١٢ .

ويلاحظ ان وصفه المصيرين للكتاب والسنة بأنها مصدران تاريخيان لا يمكن ان يلزم مسلم لأنه قد يلزم منه أنها لا يمتثلان ضمن المصادر الحية للفقهاء والتشريع الاسلامي .
زعم ما لا يقبل به أحد من المسلمين .

(٤٤) ويلاحظ ان خلعون في مقدمة « نعمة القلعة سنة ١٣٢٧ هـ ص ٤٤٩ - ٥٠٠ » قد خلطوا لم يكن يعتبر عرف أهل المدينة - نوعا من الاجماع - وإن كان قد ربط بين الموضوعين لوجود عنصر مشترك بينهما هو لجماع الآراء أو اتفاقا لكن هذا الاتفاق مبنى في نظره على تتبع آثار الرسول في حالة عرف عامة أهل المدينة . أما في حالة الاجماع ، فقد يكون مبنيا على اجتهاد . ولذلك يرى ابن خلعون ان عرف أهل المدينة كان . يجب ان يادج في باب السنة . أو يعتبر مبدعا شرعيا مستقلا من المصادر المختلف عليها بين الفقهاء . ويلاحظ ان لمولية يعتبرون المرف من مصادر التشريع ، لا هل أساس الاجماع ، ولكن باعتباره إستصحابا ، وهو يعتبر مستقل للتشريع ، يختلف عليه .
في المجلد الثاني ١٦ البند ٥ ص ١٢ .

الأحكام التي تستمد من الاجتهاد صفة أكثر الزامية اذا أجمع عليها المجتهدون (فى عصر معين) ، وذلك فى المسائل المستحدثة التي لم يرد بشأنها نص فى الكتاب أو السنة .

فالاجماع يسد حاجات المجتمع الاسلامى الى أحكام جديدة وهذه الحاجات تزداد بمرضى العصور وتغير الظروف . فهو إذن أداة فنية ضرورية لصياغة أحكام الشريعة (وتقنينها) ونموها وملامتها مع حاجات المجتمع وظروفه . ويمكن القول بأن فائدة الاجماع فى أبسط صورته هى اقرار الأحكام التي تستمد من توافق ضمنى استقر بمرضى الزمان فى صورة عرف . ثم انه أداة لاقرار الأحكام الناتجة عن اتفاق صريح فى الراى بين الصحابة ، أو بين المجتهدين بعدهم .

ان الاجماع كمصدر شرعى (٤٤) للأحكام يفيد فى اقرار التوافق الضمنى أو اللا ارادى فى صورة العرف . ويعبر كذلك عن الاتفاق الارادى الصريح للمجتهدين . وكان من المتوقع أن يتطور بعد ذلك ليأخذ صورة الاتفاق «الشورى» الذى يتم بعد المناقشة والمداولة . فى مجامع أو ندوات أو مجالس تضم جميع مجتهدى العصر أو الجيل الذى صدر فيه .

ولكن لقهامنا لم يصلوا الى مرحلة تنظيم الهيئة التي تتولى الاجماع فى صورة مجلس للجوار والتشاور ، ولم يعرف الاسلام فى تاريخه مجالس للعلماء أو المجتهدين مثل

(٤٤) تحقيق :

يجب أن نلاحظ أن حجية الاجماع كمصدر للأحكام فرمها القرآن والسنة النبوية فلا يجوز أن يلهم من تعداد المؤلف للروايد الاجماع أنه تقرر بعد وفاة الرسول وكان وليه ضرورات قضائية . لأن المشرع الحكيم أعطى للاجماع حجيته كبراه . هذه الضرورات قبل وجودها فلا .

المجامع التي وجدت في الكنيسة الكاثوليكية (٤٥) ، بل وقف علماءنا أمام هذه الخطوة الضرورية مما أوشك أن يصيب هذا المصدر الشرعي بالمعم ، رغم أنه يحمل في ثناياه قابلية الفقه الاسلامي للنمو والتطور (٤٦) .

تنظيم هيئة للاجماع :

ولكى يواصل الاجماع تطوره ، على نحو الذي أوضحناه .
ليقوم بوظيفته الطبيعية ، نرى أنه لابد من خطوتين : الأولى ، تنظيم الاداة العملية للاجماع بطريق المداولة في مجلس شورى كما لاحظ بحق الاستاذ « عبد الرحيم » ، المؤلف الهندي (٤٧) .

Byzantine Zeitschrift

(٤٨) . « جولزير » في

سنة ١٩٠٣ ج ٢ ص ٣١٧ وما يليها . ويراجع « سنوق هيرجرونج في مجلة تاريخ اديان » ١٨٩٨ - ٣٧ - ص ٢٠١ ويرى عكس ذلك « ساواس باشا » في كتابه « نظرية الشريعة الاسلامية » بالفرنسية ج ١ ص ٢٤ ، ٩٥ ، ١٠٠ وكتاب « القانون الاسلامي في التطبيق » ص ١٠٨ وما يليها . و « ريموندوست » في مجلة جمعية التشريع المقارن الانكليزية - المجلد الثاني ، رقم ٤ سنة ١٩٠٠ ص ٣٦ - ٣٣ .

(٤٩) « جولزير » في كتابه عن الحقيقة والشريعة الاسلامية . الترجمة الفرنسية ص ٤٦ - والترجمة العربية ، ص ٥٤ .

(٥٠) في كتابه بالانجليزية « مبادئ الفقه الاسلامي » ، حيث قال عن الاجماع : « قبل ان اترك هذه المسألة الاجل أنه يوجد نقص كبير في القواعد الخاصة بهذا المصدر الشرعي الهام ، ذلك هو عدم وجود جهاز محدد ومنظم لتنظيم عمليا : لاختيار الفقهاء الصالحين للمشاركة في الاجماع ، ولتحيث مدلولاتهم وثبات الاحكام الناتجة عنها في صورة رسمية موزقة لها » وقد يرجع هذا النقص الى الظروف السياسية التي عاش فيها العالم الاسلامي بعد عهد الخلفاء الراشدين . ويظهر ان نظرية الاجماع كانت في مستوى فكري يرتفع بكثير عن الحالة الفكرية التي كانت تسود للجمع الاسلامي . مما أدى الى عدم تنظيمه بصورة فعالة في الصور التي ظهر فيها . . .

المؤلف . للتأثر اليه طيبة لندن ومدارس سنة ١٩١١ ص ١٣٥ - ١٣٦ .
وفي نهاية هذا الكتاب سننتهي الى اقتراح تكوين مجلس شورى للمجهدين ، مسند لهذا النص وفتح باب التطور والنمو في الاحكام الشرعية .
مقابله الهامش ٢٢ البند ٥ ص ١٥ .

تعليق : لنا تحفظات على هذا الاقتراح عرضناها في كتابنا عن « الشورى » تحت الطبع .
تدور حول ايجاد ضمانات قوية لمنع تدخل الحكومات في هذه المجالس .

كيفية اختيار الأشخاص الذين يشتركون في الإجماع (٤٨) :

أما الخطوة الثانية في نظرنا ، فهي اتخاذ الإجماع أساسا للنظام النيابي في الحكم الاسلامي . وهذه الفكرة ليست غريبة عن المبادئ التي أشارت لها كتب الفقهاء الأقدمين . فالمعروف أن الإجماع يشمل جميع الأحكام التي يحتاج إليها المجتمع الاسلامي . ووضع هذه الأحكام يستلزم علما بمصادر الشريعة وأحكامها ، وعلمًا بأحوال الناس وحاجاتهم . وبذلك يمكن التفرقة بين نوعين من المجتهدين : أولهم رجال الفقه الذين يختصون بالمسائل الفقهية النظرية . وثانيهم الخبراء ورجال العمل ، من المختصين بمعرفة مختلف نواحي الحياة الاجتماعية المقدمة كرجال الزراعة ، أو الصناعة ، أو التجارة ، أو المال ، أو السياسة ، أو الحرب وأمثالهم . فهؤلاء يمكن اعتبارهم من « أهل الذكر » ، الذين أمر القرآن باستشارتهم في قوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » . فهم مجتهدون من نوع خاص .

فإذا وجدت مجالس شورى تضم رجالا من هذا النوع فإننا بذلك ندخل في استنباط الأحكام الاسلامية ، بجانب رجال الفقه النظريين ، عنصرا ضروريا لكي تجيء الأحكام الشرعية ملائمة لحاجات المجتمع من النواحي الاقتصادية والاجتماعية ، التي تستلزم وضع هذه الأحكام .

بقي أن نعرف كيف يختار « أهل الذكر » ؟ هذه مسألة اجتهادية تخضع لظروف المجتمع ومصالحه . ولا شك أنه يمكن اختيارهم عن طريق انتخابهم بواسطة عامة المسلمين .

(٤٨) نص الهامش ٢٢ نهاية البند ٥ ص ١٦ في النص الفرنسي نقلناه للصلب لأهميته .

لأن المسلمين أعلم بمن هو أكثر دراية بشؤونهم واحساسا
بحاجاتهم ومصالحهم . وهذه الطريقة ممكنة ومقبولة ، وان
لم تكن حتمية . لأن تقدم النظم السياسية والاجتماعية
يمكن أن يسفر عن وجود طرق أخرى أصلح منها . وتجارب
الأمم خير هاد في هذا المضمار .

والواقع أن فكرة مساهمة الشعب بأجمعه في «الاجماع»
ليست غريبة مطلقا عن الفقه الاسلامي . فان فقيها مثل
« أبي بكر الباقلاني » يرى أن الفقهاء ليسوا هم وحدهم
الذين يشاركون في الاجماع — بل جميع المسلمين ، ماعدا
غير العقلاء ، أو غير البالغين (٤٩) .

بهذا يمكن أن يصبح الاجماع « العامل الأساسي » في
قدرة الشريعة الاسلامية على التطور والنمو . وقد تسامح
المستشرق جولدزيهر عما يمكن أن يؤدي اليه تطبيق الاجماع
في المستقبل . ويمكننا أن نجيب على هذا التساؤل ، بأنه
ينتج عن تطبيق الاجماع نظام حكم نيابي اسلامي .

(٤٩) أورده « عبد الرحيم » في كتابه « مبادئ الفقه الاسلامي » ، ص ١١٩ . وقد اعترض
« الغزالي » في « كشف الأسرار » ج ٣ ص ٢٤٠ على هذا الرأي . ولكن اعتراضه لم يتصب
على اللبس ، وانما احتج بعدم امكان أخذ رأي جميع المسلمين . وهذه الحجة تستلزم
— في نظرنا — لو أننا أدخلنا على أي الباقلاني تمديلا طفيفا ، بالاكفاء ، باقتراح صادر عن
« نواب » أو « ممثلين » لجميع المسلمين ، بدلا من موافقة المسلمين جميعا .
يقابلها نهاية الهامش ٢٢ نهاية البند ٥ ص ١٦ و ١٧ من الأصل الفرنسي :

الفصل الثاني

تعريف الحكومة الإسلامية وخصائصها وواجبها

٨ - تعريف (الخلافة) : هي الحكومة الإسلامية الكاملة

لكي ندرس نظام الحكومة الإسلامية (الخلافة) يجب أن نبحث في أساسها الشرعي وقبل أن ندخل في هذا المبحث يجب أن نعرف « الخلافة » لكي نستخلص من هذا التعريف خصائصها المميزة للحكومة الإسلامية الكاملة (الخلافة) .

عرفها (التفتازاني) بأنها (رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا ، خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم) (٥٠)
ويلاحظ أن ابن خلدون يميز بين ثلاثة أنواع من نظم الحكم - الحكم الواقعي الذي تسيطر فيه القوة والحكم السياسي المبني على قواعد العقل والحكم الإسلامي المبني على الشريعة .

(٥٠) أورده (السيد رشيد رضا) في كتابه عن (الخلافة) ص ١٠ - نقلا عن (تقريب الرام) ص ٣٢١ و (مقاصد الطالبين) . وتوجد تعريفات أخرى مشابهة في (الوقف) ج ٨ ص ٣٤٥ و (ابن خلدون) ص ٢١١ - ٢١٢ و (الرازي) ذكره رشيد رضا ص ٨ وابن حبان ، أورده المذكرة التركية عن الخلافة ترجمة (عبد الفتى سني) ص ٩ .
يقابله الهاشمي ٢٥ البند ٨ ص ٢٢ .
تعليق : نأخذ على هذا التعريف أنه يوحى بأن الخلافة منصب - والواقع أنها نظم حكم إسلامي كامل

خصائص الخلافة (الحكومة الإسلامية الكاملة) :

نستخلص من ذلك أن حكومة الخلافة تتميز عن الحكومات الأخرى بالخصائص الثلاث الآتية :

- ١ - أن اختصاصات الحكومة (الخليفة) عامة أي تقوم على التكامل بين الشؤون الدنيوية والدينية .
- ٢ - أن حكومة الخلافة ملزمة بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية .

٣ - أن الخلافة تقوم على وحدة العالم الإسلامي .

ومتي اجتمعت هذه الخصائص (٥١) في الحكومة الإسلامية أصبحت حكومة شرعية مهما يكن شكلها، واستحقت أن توصف بأنها حكومة (الخلافة) (٥٢) .

(٥١) . تعليق :

يظهر أنه استخلص الخصائص الثلاثة المذكورة من مجموع التعريفات التي أشار إليها في الهامش السابق ومن أقوال الفقهاء في شرحها - وفي نظرنا أنه يجسدها مبدأ واحد هو تطبيق الشريعة الإسلامية على الكافة - وقد عبر عنه ابن خلدون (المقدمة ص ١٦١) بقوله : « الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخرية والدنيوية ... » أما الصفتان الأولى والثالثة فهما مستمدتان من مبدأ عموم ولاية حكومة الخلافة إذ يدخل ضمن الصوم التكامل بين المصالح الأخرية والدنيوية ويدخل فيه أيضا مبدأ وحدة الضمائم الإسلامية - وكلاهما من الالتزامات التي يفرضها تطبيق الشريعة على الحكام والحكومين على السواء - وكان أفضل لو أنه أشار إلى أن حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي يتوجب التزام الحكام والحكومين بمبدأ الشورى بكل نتائجه من حيث حرية أهل الحل والعقد في اختيار من يتولى الحكم وحاسبيتهم له - ولكن علوه في ذلك أنه يتكلم عن اختصاصات الحكومة التي تم اختيارها فعلا بالطريق القرعي أي بالشورى .

(٥٢) وقد استعمل لقب (خليفة) أبو بكر في أول عهده ، ومعناه (النائب) وقد أراد البعض تسمية أبي بكر (خليفة الله) ، ولكنه رفض ، وأمر بأن يسمى (خليفة الرسول) . ويتخذ الفقهاء عبارة (خليفة الله) لأن الله لا يمكن أن يكون له خليفة لأنه ليس غائبا ولا ميتا حتى يخلفه أحد - وفي عهد عمر استعمل أيضا لقب (أمير المؤمنين) . وقد استعمل لقب « امام » في عهد النبي . للدلالة على رئيس الجماعة الإسلامية . واستعمل التسمية في استعمال هذا اللقب .

يقابله الهامش ٣٦ نهاية البند ٨ ص ٢٢ .

هل توجب الشريعة إقامة حكم اسلامي (الخلافة) (٥٣) :

لقد خرحنا على تحديد خصائص الخلافة ليتضح منها أنها حكومة من نوع معين له خصائصه المميزة له - لأننا إذا لم نأخذ بعين الاعتبار هذه الخصائص فأننا لن نستطيع أن نفهم الجدل الطويل الذي يدور حول وجوب الخلافة أو عدم وجوبها - ولكي نبحث أساس وجوب الخلافة ، علينا أن نجيب على السؤال الآتي : هل يجب ، طبقاً للشريعة الإسلامية أن توجد حكومة إسلامية تتوفر فيها الصفات الثلاث التي ذكرناها وما هو سند هذا الوجوب أو أساسه ؟

٩ - إجماع السنة والمعتزلة والشيعة على وجوب إقامة حكم اسلامي (الخلافة) :

إن أهل السنة ، والمعتزلة ، يرون أن الخلافة واجب شرعي . ولكنهم يختلفون في أساس هذا الوجوب : فأهل السنة يرون أن سند وجوب الخلافة هو الإجماع . أما الرأي الآخر ، وأغلب أنصاره من المعتزلة ، فيرى أن سند الوجوب هو العقل .

وهناك طائفة من المعتزلة ترى أن سند وجوب الخلافة شرعي وعقلي في وقت واحد . ويرى الشيعة كذلك وجوب إقامة الحكومة الإسلامية (٥٤) .

(٥٣) راجع نهاية البند ٨ ص ٢٢ من النص الفرنسي .

(٥٤) هناك بيان مفصل للطوائف المختلفة في وجوب الخلافة ومصدره في كتاب (المواقف) ج ٨ ص ٢٤٥ .

يقابله الهامش ٢٧ البند ٩ ص ٢٢ من الأصل الفرنسي

١٠ - مذهب أهل السنة :

الرأى الأول لدى أهل السنة هو الذى يجعل الاجماع سندا لوجوب اقامة الحكم الاسلامى (الخلافة) ويعتمد على سوابق تاريخية مؤكدة - فبعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم أجمع الصحابة على ضرورة اختيار واحد منهم رئيسا يقوم مقامه - وشرعوا فى إنتخاب الخليفة قبل أن يدفن النبى ، مما يؤكد صفة الاستمجال والخطورة لهذه المسألة فى نظرهم -

وإذا كان قد وقع خلاف بين الأنصار والمهاجرين ، أو بين بعض المهاجرين وبعض آخر - فإن هذا الخلاف كان مقصورا على اختيار شخص الخليفة من بين المرشحين ولكنه لم ينصب قط على مبدأ وجوب اختيار الخليفة ، ولا على وجوب الخلافة (٥٥) -

أما عن سند هذا الاجماع ، فإن كثيرا من المؤلفين لم يتعرضوا له ، مكتفين بالقول بأنه لابد ان الصحابة فهموا ذلك الوجوب من حوادث حصلت فى عهد النبى ، أى من السنة (٥٦) -

(٥٥) (الماوردى) فى (الأحكام السلطانية) طبعة القاهرة ص ٣ - و (التفتازانى) فى (تزيين المرام) ص ٣٢١ - و (الواقف) ج ٨ ص ٣٤٥ - ٣٤٦ و (شرح الطائفة النسفية) ص ١٤٧ و (ابن خلدون) ص ٢١٢ و (مقاصد الطالبين) أشار إليه السيد رشيد رضا ص ١٠ واجماع الصحابة قد أقرته جميع الأجيال اللاحقة - وقد أشرنا من قبل إلى أن بعض الفقهاء يرى أن اجماع الصحابة ملزم للأجيال اللاحقة ولا يجوز إبطاله باجماع لاحق -

يقابله الهامش ٢٨ البند ١٠ ص ٢٤ -

(٥٦) الواقف ج ٨ ص ٣٤٦ - وقد أبدى « لاميير » هذه الملاحظة ، قائلا أن علماء الكلام يرون حجية الاجماع فى بعض الأحيان بافتراض أنه بنى على سنة قد نسبت وإن الاجماع بذاته دليل على وجود تلك السنة - (وظيفة القانون المدنى المقارن) ص ٣٢٦ - ومن الممكن أن نجد للاجماع سندا فى النصوص القرآنية والأحاديث التى يعتبرها بعض الفقهاء أساس وجوب الخلافة (والذى أشرنا إليها فى الهامش التالي) -

يقابله الهامش ٣٦ البند ١٠ ص ٢٤ -

هو العقل . مع ملاحظة أن المعتزلة (٥٩) خلافا لأهل السنة والأشعرية (٦٠) يرون أن الأحكام الشرعية يمكن أن يكون مصدرها العقل . ذلك أن مذهب أهل السنة التقليدي يرى أن الأحكام الشرعية مصدرها النص .

أما المعتزلة (وهم العقليون) ويؤيدهم في ذلك (الماتريدية) (٦١) فانهم يقولون أن الأحكام القانونية يمكن معرفتها بالعقل (٦٢) .

(٥٩) المعتزلة من أقدم مدارس علم الكلام . وكان لهم فضل كبير في إدخال المذاهب العقلية في دراسة العقائد الإسلامية والمفاهيم عنها . ويلقبون بأهل (العدل والتوحيد) لأنهم يرون أن العدل واجب على الله ، أو كما يسمونه (لطف واجب) ، وأن الله عادل قطعا . ولا كان العدل والظلم يعرفان بالعقل ، فإن العدل واجب بالنسبة لله كما هو واجب بالنسبة للبشر . أما عن التوحيد فانهم يرفضون كل تصوير مادي لصفات الله ، ويقولون بذلك إلى القول بأن القرآن متفوق وليس قديما .

يراجع (الموقف) ج ٨ ص ٣٧٧ - ٣٨٤ وابن حزم والشهرستاني و (جولدزيهر) الطبعة الفرنسية من ٩٦ - ٩٧ والترجمة العربية ص ١٠٥ .

(٦٠) في المذسة التي تزعمها أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤هـ (٩٣٥ م) . وهم ينافون عن آراء أهل السنة التقليدية ، ضد غلو المعتزلة في طمعيهم العقل . يقابله الهاشمي ٤٣ البند ١١ ص ٢٦ .

(٦١) في إحدى المذاهب السنية تنتسب إلى أبي منصور الماتريدي المتوفى عام ٣٣٣هـ (٩٤٤ م) . وهي تزيد عن الأشعرية في الأخذ بالمذاهب العقلية ولكنها أقرب إلى السنة من المعتزلة . ويذكر جولدزيهر مثالا على ذلك الخلاف حول أساس وجوب الإيمان بالله - فالمعتزلة يرون أن الإيمان أوجب للعقل أما الأشعرية فيرون أن النصوص هي التي أوجبهت - في حين يقول الماتريدية بأن وجوب الإيمان ثابت بالنص ولكن العقل هو الذي أدرك النص . فالعقل وسيلة لمعرفة سند الوجوب وهو النص يراجع جولدزيهر ص ٨٩ . يقابله الهاشمي ٤٤ البند ١١ ص ٢٧ .

(٦٢) يقابله الهاشمي ٤٥ بالبند ١١ ص ٢٧ . بالنسبة للمذهب السني ، وللأشعرية فإذ السبيل الوحيد لمعرفة الأحكام الشرعية والفرقة بين الخير والشر ، هو المصادر الشرعية - فما هو واجب ، أو مندوب ، أو مباح يسكون خيرا - وما هو محرم أو مكروه يكون شرا - أما المعتزلة والماتريدية فيرون أنه يمكن التفرقة بين الخير والشر بالعقل ولكن يختلف الماتريدية من المعتزلة في أمرين - أحدهما أن الماتريدية أقل من المعتزلة تطرفا . فالمعتزلة يرون أن حكم العقل واجب على الله ، وهم بذلك يصلون إلى نوع من تأليه العقل ، وهو ما يأخذه عليهم أهل السنة ، ولذلك لا يعتبرون من أهل السنة ، بخلاف (الأشعرية والماتريدية) . ويرى الماتريدية أن الله سبحانه فوق العقل . وهو يشرعته المساوية يفرق بين الخير والشر =

ويستند المعتزلة في القول بوجوب الخلافة الى الحجج الآتية :
انها واجبة بحكم العقل - فوجود حكومة للمجتمع الاسلامي
ضرورة يحتمها العقل - لأنه لا يمكن وجود مجتمع بدون
رئيس .

وواضح أن حجة المعتزلة تنصب على مبدأ وجود حكومة
في المجتمع الاسلامي ، كغيره من المجتمعات . لذلك كانت
حجتهم مقاربة لما قال به غيرهم من فلاسفة الحكم الأوربيين
عن أساس وجود الدولة (٦٣) . ومما يؤسف له انهم قصرُوا
بحوثهم على ناحية المقيدة من حيث وجوب الخلافة ، ولم
يعاولوا وضع تنظيم كامل لحكومة الخلافة على الأساس العقلي
الذي يتميز به مذهبهم . ومن المحقق انه لو فعلوا ذلك
لاستطاعوا أن يجعلوا من هذه الفكرة أساسا لكثير من القواعد
التي تنظم ذلك النوع من الحكومة وتضع قيودا كثيرة على
سلطة الحكام .

(=) ولا يمكن في ذلك العقل وحده . والأمر الثاني هو أن المعتزلة يرون أن العقل وحده يكفي
للتمييز بين الخير والشر . وعندهم أن كل ما هو شرعي يكون عقليا ، وكل ما هو عقلي يكون
شرعيا . فلا فاصل بين العقل والشرع . ولذلك سماهم (هنريك شينتر) بالفكرين الأحرار
في الإسلام . ويراجع أيضا (هنري جالارد) في بحثه عن (المعتزلة ، أصحاب المذهب
العقل في الإسلام) جنيف سنة ١٩٠٦ . وهناك أقوال مختلفة في الحكم على المعتزلة
- فالبعض يخرجهم من نطاق أهل السنة - والواقع أن الحكم على المعتزلة بأنهم ليسوا
من أهل السنة محل نظر ، لأن الفرق الإسلامية لا تخرج عن ثلاثة : أهل السنة ، ثم
الشيعة ، ثم الموارج . وبذلك يكون المعتزلة من بين مذاهب السنة لأنها ليست إلا مدرسة
علمية كالاشعرية والماتريدية ولا تعتبر فرقة متميزة لأنها ليس لها تنظيم سياسي كالشيعة
والموارج . ولا يصح أن يطلق اسم (فرقة إسلامية) إلا على المذاهب التي لها تنظيم
سياسي . وهذا الرأي يغيد كثيرا في تسمية الفقه الاسلامي . ويؤيدنا فيه المستشرق
(جولز زير) في كتابه - الترجمة الفرنسية ص ١٥٧ والترجمة العربية ص ١٦٨ .

(٦٣) يقابله الماهي ٤٦ البند ١١ ص ٢٩ .
(الأحكام السلطانية) ص ٣ و (الواقف) ج ٨ ص ٣٤٨ و (تقريب المرام)
ص ٣٢١ - ٣٢٢ . ويلاحظ أن أقوال (روسو) مثلا تردد نفس التفسير فهو يقول
بأن (الناس عندما وصلوا الى درجة شعروا فيها بنظر يتأثم في الحالة الطبيعية الفطرية -
رأوا أن هذه الحالة لا يمكن أن تستمر ، ولا يستطيع المجتمع الإنساني أن يبقى إلا إذا وجد
له نظام معين) . يراجع (العقد الاجتماعي) ج ١ الفصل السادس .

وأهل السنة يردون على حجج المعتزلة بأنها تبرر وجود حكومة في المجتمع الاسلامي (٦٤) ولكنها لا تصلح أساسا لوجوب ذلك النظام المعين ، من أنظمة الحكم ، وهو نظام الخلافة . ويقولون فضلا عن ذلك أن ضرورة وجود سلطة تبعد المجتمع عن أخطار الفوضى ، يمكن أن نجد لها سنداً شرعياً في الآية القرآنية : (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) وبذلك يكون هذا سنداً شرعياً للقول بأن وجود الدولة ضرورة دون حاجة للسند العقلي الذي لجأ اليه المعتزلة . ومما لا شك فيه أن أهل السنة عندما يذكرون سند وجوب الخلافة لا يقتصرون على الاجماع بل يضيفون اليه القول بأنها ضرورة لمنع خطر الفوضى في المجتمع الاسلامي ، سواء كان هذا الخطر معقفاً أو محتملاً فقط (٦٥) .

١٢ - الجمع بين المهين :

وهناك نظرية ثالثة ، يقول بها بعض المعتزلة (٦٦) ، تجمع بين النظريتين السابقتين . اذ تقول بأن للخلافة أساساً

(٦٤) يقابله الهامش ٤٧ البند ١١ ص ٣٠

هذا المعنى واضح في مقدمة ابن خلدون ص ٢١٢ - ٢١٣ .

(٦٥) راجع (المواقف) ج ٨ ص ٣٤٦ حيث لا يكفي بالقول بوجوب الخلافة لأنه (بشرى امام تحل الفوضى في الجماعة الاسلامية) - بل يرى أنه يجب أن يكون هناك (امام شرعي) . ولا يفتى عن ذلك وجود أي نوع من أنواع الحكم لأن هدف الخلافة هو مسيافة الشرع الاسلامي ، ولا يكفي مجرد وجود قانون من أي نوع آخر . كما يقول بأن وجود الخلافة قد يكون له بعض المساوي ، مثل تحكم طائفة من الناس في جمهور الأمة ، خلافاً لقاعدة المساواة بين الناس التي قررها الاسلام . أو احتمال حدوث حروب أهلية بسبب التنافس على الحكم والسفلة ، واحتمال استبداد بعض الحكام بالناس) .

ولكنه يرى أن أخطار الفوضى أشد على المجتمع من الأضرار التي يحتمل أن تلحق بسبب وجود نظام الخلافة . والقاعدة الشرعية أنه يجب اختيار أهون الضررين . (المواقف) ج ٨ ص ٣٤٥ وراجع أيضاً تقريب المرام ص ٣٢١ .

يقابله الهامش ٤٨ البند ١١ ص ٣٠ .

(٦٦) يقابله الهامش ٤٩ البند ١٢ ص ٣٠ .

مثل (الجاحظ) و (العيني) ، وأبو الحسين - راجع (المواقف) ج ٨ ص ٣٤٥ .

عقليا وشرعيا في نفس الوقت . ويظهر أن التفازاني وهو من فقهاء السنة ، يرى مع هؤلاء بأن العقل يقضى ، كما يقضى الاجماع ، بوجوب اقامة الخلافة (٦٧) .

ونحن (٦٨) نعتقد بأن الدليل العقلي البحت يستوجب وجود سلطة عامة أيا كان شكلها . ولكن الدليل الشرعي هو الذي يستوجب أن تكون هذه الحكومة قد توفرت فيها الخصائص المميزة لنظام الخلافة التي بينها والتي باجتماعها تكون هذه الحكومة خلافة .

وعلى ذلك يكون للخلافة في نظرنا أساس عقلي ، كما هو الشأن بالنسبة لأي نوع من أنواع الحكومات الى جانب سندها الشرعي وهو الاجماع . وأهمية هذا السند العقلي انه يمكن نظام الخلافة من النمو والتطور طبقا لما يوجبہ النظر العقلي . ولكن يشترط الى جانب ذلك ان تحتفظ بخصائصها المميزة لها ، التي يوجبها السند الشرعي الخاص بهذا النظام .

١٣ - مذهب القوارج في علم وجوب أية حكومة :

نخرج من هذا المبحث بنتيجة هامة هي ان المذاهب الاسلامية جميعها ، سواء منها أهل السنة ، أو المعتزلة ، أو

(٦٧) راجع شرح المفاهيم التنقيفية ص ١٤٣ - حيث يقول : « اذا قيل لا اذا لا تكفى بحكومة خاصة في كل اقليم ، ومن أين جاءت ضرورة وجود سلطة عامة موحدة لجميع المسلمين . فاننا نجيب بأن تعدد الولايات ، يؤدي الى خصومات ومشاحنات تؤدي الى الفوضى وتضر بالمصالح الدينية والدنيوية للمسلمين . كذلك اذا اعترض بأن أي حكومة مهما يكن شكلها تكفى لاقرار النظام ، أجبنا بأن ذلك قد يكفى لاستقرار الشؤون الدنيوية ، ولكنه لا يطق المصالح الدينية وهي الهدف الأساسي » . يقابله الهامش ٥٠ البند ١٢ ص ٣١ .

(٦٨) يقابله الهامش (٥٠) البند ١٢ ص ٣١ من الأصل الفرنسي . وقد قلناه للصلب لأميته .

الشبهة (٦٩) : مجمعة على وجوب الخلافة ، والخلاف بينها
مقصود على تحديد سند هذا الوجوب .
والفرقة الاسلامية الوحيدة التي خرجت على هذا
الاجماع هم الخوارج فهم لا يقرون بوجوب اقامة (الخلافة)
ولا آية حكومة أخرى من أى نوع (٧٠) .

(٦٩) يجتاز في الخلافة مسطور ، في حدود المذاهب السنية . ولكننا نشير الى آراء بعض الشيعة
في بعض المسائل من باب المقارنة فقط .

ويلاحظ أن الشيعة يرون أن الخلافة واجبة على الله أيضا . وترى (الإمامية) أن
مهمتها هي حفظ الشرع - أما الاسماعيليه فيرون أن غرضها معرفة الله .
راجع (المؤلف) ج ٨ ص ٢٤٥ . في حين أن (المعتزلة) وهم الذين يقولون
بوجود واجبات على الله نفسه فانهم لم يقولوا بأن وجود الخلافة من بين هذه الواجبات .
ولا يمكن أن يقولوا بذلك لأن الواقع أن الخلافة لم تكن قائمة في جميع الأوقات ، ولا يمكن
أن ينسب الى الله اختلاله بواجبه . وإن كان (الإمامية) لا يترفون بذلك إذ يتفانون القول
بوجود الاختلال بالإجماع بأن (الإمام) موجود في كل زمان ، ولكنه قد يكون مختفيا في
بعض الأزمان ، راجع (تقرير لرام) ص ٢٢١ . يقابله الهامش ٥١ البند ١٢ ص ٣١ .
(٧٠) يرى الخوارج أنه ليس من الواجب وجود الخلافة ، ولا يجب إقامة حكومة من أى نوع فهم
(فوضويون) . في هذه الناحية : وإن كانت ثوراتهم المختلفة ضد الحكام تخفى وراءها
أطماعهم في الاستيلاء على الحكم . لقد بدأ خروجهم على علي بسبب قبوله بالتسليم . وإن
كان البعض يرد ذلك الى الطبيعة البدوية التي كانت تمارس وجود أى نوع من السلطة
أو الحكم ، والتي كانت (الردة) بعد وفاة النبي أول مظاهرها (موير) في كتابه (عظمة
الخلافة واستقلالها وانتهيارها) طبعة أدنبرة سنة ١٩٢٤ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

ومذهبهم في أحكام الخلافة يتجه اتجاها عقليا مضيا ، ولذلك يقتربون من المعتزلة
في بعض المسائل الأساسية . ويرون أن الخليفة - إذا وجد - يجب أن يكون منتخبا ،
ولا يشترط أن يكون قرشيا . فانجاعتهم في هذه الناحية يمكن وصفه بأنه جهنوي
ديمقراطي متطرف .

وقد بقي من الخوارج في العصر الحاضر بعض الطوائف في افريقية الشمالية باسم
(الأباشية) في طرابلس وجبل نفوسة ، وكذلك في زنجبار وعمان التي كانت الوطن
الأصيل للأباضييين . ويراجع فيما يتعلق بفرق الخوارج المختلفة (المؤلف) ج ٨
ص ٣٩٢ - ٣٩٦ و (ابن حزم) و (الشهرستاني) .

ونحن نرى أن الفرق الاسلامية ثلاثة فقط كما قمنا - السنة والشيعة والخوارج .
ولكن بعض المؤلفين يقول بأنهم خمسة (ابن حزم) ج ٢ ص ١١١ والبعض يقول بأنهم
ثمانية تنفر الى ثلاثة وسبعين مذهباً (المؤلف) ص ٣٧٦ و (الشهرستاني)
(ج ١ ص ٥ - ٩) يقولون بأنهم أربعة فقط يتفرع منهم ثلاثة وسبعون مذهباً . ويراجع
أيضا (جولزبير) الترجمة الفرنسية ص ١٥٧ والربية ص ١٦٧ و (موير) ص ٢٦٦
ومأ بعدها و (ماكوتالد) ص ٢٢ .
يقابله الهامش ٥٢ البند ١٣ ص ٣٢ .

حجج الخوارج في عدم وجوب الخلافة :

يرى الخوارج ان وجود الخلافة أمر جوازي مخض (٧١)
وحججهم في ذلك :

١ - أن الخلافة ليست ضرورية دائما ، فإن الناس يمكن
أن يحققوا مصالحهم وينظموا أمورهم بحكم قرأتهم ،
وعقيدتهم ، دون حاجة الى سلطة نظامية تحكمهم ، كما عينو
الحال بالنسبة للبدو مثلا .

٢ - ان الخلافة ليست نافعة دائما . إذ لا ينتفع بوجود
ال خليفة الا من يستطيع أن يصل إليه . وهذا غير ممكن
الا لعدد قليل من المسلمين .

٣ - ان الخلافة ليست دائما ممكنة ، إذ أن الشروط
اللازمة في الخليفة لا يمكن توفرها في جميع الأوقات . وفي
هذه الحالة اذا فرضنا على المسلمين إقامة خليفة فإن معنى
ذلك أن نلزمهم باختيار خليفة لم تتوفر فيه الشروط

(٧١) ويرى بعض أصحاب هذا الرأي أن (الخلافة) تصبح واجبة في بعض الأوقات دون غيرها .
ولكنهم يختلفون في تحديد الظروف التي تصبح فيها الخلافة واجبة فيقول (ي حشام
الطوسي) واتباعه انها يجب في حالة السلم والاستقرار فقط ، لأنها تكون طيبة في هذه
الظروف لحفظ الأمن ، أما في أوقات الفتنة فإن الخلافة تزيد المال شوما . ويقول آخرون
بمكس ذلك مثل أبي بكر الأصم واتباعه الذين يرون أن الخلافة يجب في أوقات الفتنة
والاضطرابات .

راجع (المواقف) ج ٨ ص ٣٤٥ .

يقابله الهامش ٥٣ البند ١٢ ص ٣٣ .

• تعليق : يلهم من هذا الهامش أن الخوارج لم يكونوا على رأي واحد فيما يخص واجب
وجوب الخلافة . وأن الخلاف بينهم كان ينصب على الحالات التي تكون فيها الخلافة واجبة .
المهم هو ما أكده السنهوري في تقدمه لأراء الشيخ على عبد الرزاق أنهم لم يمارضوا وجوب
الخلافة لأنها حكومة اسلامية كما قال الشيخ على . بل لأن ممارستها تنصب على الحكومة
أيا كان مصدرها . أو نوعها . بخلاف الشيخ على الذي يرى وجوب إقامة حكومة ما بشرط
أن تكون مبنية على الأصول الاسلامية (يدعى أنه لا توجد أصول اسلامية للحكم) ولذلك
يرى أن تستمر الأصول البلشفية أو الديمقراطية أو الأوروبية من أي نوع . (كما سنرى
في البند ١٩٥) .

الشرعية ، وهذا يخالف الشرع أو نلزمهم بعدم اختيار خليفة ، وهذا أيضا مخالف للشرع ٦

٤ - ان الخلافة تؤدي في كثير من الأحيان الى فتح وحروب بين المسلمين بسبب التنافس عليها . وتاريخ الاسلام دليل على ذلك (٧٢) .

الرد على حجج الخوارج :

انه فيما عدا الحجة الثالثة الخاصة بشروط الأهلية للخلافة يلاحظ أولا - أن الحجج التي يستند اليها الخوارج ليست منصبة فقط على (الخلافة) كنظام معين من نظام الحكم بل انها تنصب على جميع الحكومات ايا كان نوعها ، ولذلك يمكن اعتبارهم «فوضيين» (٧٣) . يعارضون وجود الحكومات جميعها ، وان كانوا يختلفون عن «الفوضيين» الأوروبيين في انهم يرون أنه من الممكن - بل من الواجب في رأى بعضهم اقامة سلطة نظامية ، متى كان ذلك ممكنا .

ويفند أهل السنة هذه الحجج واحدة فواحدة ، في ردهم على الخوارج ، على النحو التالي (٧٤) : ان الزعم بأن الخلافة أى الحكومة ليست ضرورية لأن الناس يستطيعون أن ينظموا شئونهم وحدهم ، يرد عليه بأن هذا مجرد افتراض نظرى اذ الواقع فى العمل انه اذا لم توجد حكومة فان الناس

(٧٢) تراجع حله الحجج والرد عليها فى (المواقف) ج ٨ ص ٣٤٧ ، ٣٤٩ و (تريب الرام) ص ٣٢٢ .

يقابله الهاشمى ٥٤ البند ١٣ ص ٣٤ .

(٧٣) يقابله الهاشمى (٥٥) البند ١٣ ص ٣٥ .

ويلاحظ انهم يميلون أيضا للاتجاه الديمقراطي والجمهورى ، لذلك فهم يرون ان الامة حرة فى اختيار من تشاء لولاية الخلافة حتى ولو لم يكن قرشيا ، فهم يعارضون الرأى القائل بأن يكون الخليفة قرشيا .

(٧٤) المواقف ج ٨ ص ٣٤٧ : ٣٤٨ . يقابله الهاشمى ٣٦ البند ١٣ ص ٣٥ .

يعيشون في الفوضى وحالة البدو الذين يستشهد بهم الخوارج تؤكد أنهم يعيشون في الفوضى والاضطراب (٧٥)

والادعاء بأن الخليفة لا يستطيع الوصول إليه الا عدد من الناس لا ينفي أن الجميع يستفيد من الأمن والعدل الذي توفره لهم حكومته دون حاجة لكي يذهبوا لمقابلة الخليفة في مقره .

أما القول بأن الشروط التي يجب توفرها في الشخص المرشح للخلافة ليكون أهلا لها لا يمكن توفرها دائما ، فيرد عليه بأنه لا يجب الالتزام باختيار مثل هذا الشخص الا في حالة وجوده (٧٦) ، وفي الرد على قولهم بأن التنافس على الخلافة يترتب عليه فتن وحروب أهلية ، يقولون انه يجب اعطاء الأولوية لمن هو أولى ، فيقدم من هو أكثر علما ، ثم من هو أكثر زهدا ، ثم من هو أكبر سنا (٧٧) .

والحقيقة ان الخوارج يناقضون أنفسهم عندما يقولون بوجود تطبيق أحكام الشريعة بدون وجود خلافة ، مع ان

(٧٥) يظهر أن صاحب المواقف يجارى الخوارج في زعمهم أن البدو يعيشون بدون سلطة منظمة ، ولكن الواقع ، انه وإن كان نظامهم الاجتماعي بدائيا ، الا أنهم مع ذلك يخضعون لتسيخ له سلطة محددة ، وأنهم يعيشون في الغالب خاضعين لرئيس منهم يلتزمون بطاعته الى حد كبير .
يقابله الهامش ٥٧ البند ١٣ ص ٣٥ .

(٧٦) أما في حالة عدم وجود من توفرت لديه الشروط المطلوبة فتكون الخلافة ناقصة وهذا نقطة جوهرية تمتثل منها كما سنرى فيما بعد ، شرعية الخلافة الناقصة في حالة الضرورة . ويقابله الهامش ٥٨ البند ١٣ ص ٣٦ .

(٧٧) وهذا الرد غير مقنع لأن التنافس انما يقع بسبب عدم الالتزام بهذه الأولويات واعتقاد بعض المرشحين على استخدام القوة رغم أنهم من غير المؤمنين ومن لا تتوفر لديهم الأفضلية . والتفتازاني في « تزيين الرام » ص ٣٢٢ عنده رد أقوى إذ يقول بأن الفتن والحروب الأهلية شارة فعلا ، ولكن القرار الذي ينتج عن عدم وجود نظام للحكم أشد وأخطر وهو الفوضى ، فلابد من اختيار أخف الضررين . ويقابله الهامش ٥٩ نهاية البند ١٣ ص ٣٦ .

تطبيق الشريعة غير ممكن بدون وجود سلطة شرعية تلزم بتنفيذ أحكام الشريعة وتلزم الناس باحترامها (٧٨) .

١٤ - ترجيح وجوب اقامة الحكومة الاسلامية :

في رأينا أن حجج الخوارج ، سواء منها ما وجه ضد وجوب الحكومة الاسلامية (الخلافة الشرعية) باعتبارها نوعا خاصا من نظم الحكم ، أو ما وجه ضد جميع أنظمة الحكم - هي حجج باطلة .

ويكون الرأي القائل بوجوب اقامة حكومة اسلامية (الخلافة) ، الذي أجمعت عليه الفرق الأخرى ، رأيا قويا لا مطمئن عليه .

١٥ - رأى شاذ :

لاحظنا ان مؤلفا معاصرا ، هو الشيخ علي عبد الرازق ، قد أخذ برأى الخوارج ، بعد أن أيده بحجج مستعدة براءة (٧٩) ، ولكنها في نظرنا مشكوك في متانتها .

(٧٨) وقد أشار ابن خلدون الى هذا النقاش بقوله :

« فواجب عند هؤلاء انما هو امضاء أحكام الشرع . فاذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج الى امام ولا يجب نصبه . ثم تقول لهم ان هذا الفرار عن الملك بحجة عيب وجوب هذا للنصب لا يفتيكم شيئا ، فانكم موافقون على اقامة الشريعة ، وذلك لا يحصل الا بالنصبية والشوكة (السلطة) ، والنصبية مقتضية بطبيعتها الملك فيحصل الملك ولو لم ينصب امام ، وهو عين ما فررت منه » .

(للفتحة ص ٢١٢ - ٢١٤) - ان هدف الخوارج هو ايجاد مجتمع يقوم افرادهم باختيارهم باداء التزاماتهم الشرعية دون حاجة لسلطة ، وهذا هدف خيالي يقول به القوضيون في هذا العصر

ويقابله الهامش ٦٠ نهاية البند ١٢ ص ٣٦ .

(٧٩) في كتابه (الخلافة وأصول الحكم) الذي كتب بأسلوب عربي جيد ولكنه اثار معارضة كبيرة من جانب علماء الأزهر ، ولذلك اجتمعت (هيئة كبار العلماء) بالأزهر وقررت منع تداول هذا الكتاب . كما فصل مؤلفه من وظيفته . وسنستعمل بمناقشة المؤلف عنوانا خاصا ، نظرا لاثارة الكتاب من خيبة في حينه . يقابله الهامش ٦١ البند ٢٥ ص ٣٧ . يقابله الهامش ٦١ البند ١٥ ص ٣٧ .

تعليق : يراجع تعليقنا على الهامش رقم ٧١ فيما سبق حيث بينا انه لم يأخذ بنسحق الخوارج ..

بنى هذا المؤلف نظريته على فكرتين أساسيتين :

١٦ - الفكرة الأولى : لا سند لوجوب الخلافة في العقل ولا في الشرع :

يدعى الشيخ عبد الرزاق أن الإجماع الذى يستند اليه أهل السنة فى قولهم بوجوب الخلافة لم يوجد •

وحجته فى ذلك انه اذا استثنينا الخلفاء الراشدين ، نجد أن الخلافة قامت دائما بالقوة • فكل أسرة حاكمة ، سواء فى ذلك الأمويون أو العباسيين أو من بعدهم ، قد استعملت لفرض سلطانها أشد أنواع القتل والعنف والاضطهاد • ولا يمكن فى نظره أن يقال بأن الأمة رضيت بهذا النظام ، ولا أنها أجمعت على ذلك ، لأنه فرض عليها بالقوة •

كما يرى أيضا ان العقل ، الذى يستند اليه المعتزلة فى قولهم بوجوب الخلافة إنما يستلزم إقامة حكومة نظامية من أى نوع - ولكنه لا يمكن الاستناد اليه فى وجوب نوع معين من نظم الحكم ، وهو نظام الخلافة أى الحكومة الاسلامية (٨٠) •

١٧ - نقد هذه الفكرة :

وردنا على هذا القول ان الشيخ يخلط فيه بين أمرين كان من الواجب أن يميز بينهما • فهو يخلط بين وجود نظام الخلافة ، وبين اختيار الخليفة • والمسلمون لم يخلطوا قط بين الأمرين كما فعل هو • فمن ناحية مبدأ وجوب نظام الخلافة ، فقد أجمعوا عليه ، منذ وقف أبو بكر فيهم خطيبا معلنا ضرورة إقامة الخلافة لضمان تنفيذ الشريعة الاسلامية •

(٨٠) (الاسلام وأصول الحكم) طبعة القاهرة ١٩٢٥ ص ١٢ - ٢٨ •

يقابله الهامش ٦٢ البند ١٦ ص ٢٨ •

وأقرّة جميع الصحابة على ذلك ، وأجمع عليه المسلمون منذ ذلك الحين .

أما القوة والعنف الذى أشار اليهما ، فإنه كان يهدف الى فرض خليفة معين ، واضطهاد منافسيه وأنصاره . والفتن بين المسلمين انما كان سببها تنافس المرشحين على الوصول الى منصب الخلافة . وهو أمر طبيعى فى جميع الأمم - وقد كان هذا الخلاف محصورا فى دائرة المناقشات السلمية فى عهد الخلفاء الراشدين ، حينما كانت حرية الرأى مكفولة .

لكن بعد ذلك بلأى البعض الى حد السيف ليستولوا على المنصب بالقوة . وهى ظاهرة معروفة فى تاريخ جميع الامبراطوريات الكبرى ، ولم تكن خاصة بالتاريخ الاسلامى ، ولا مقصورة على نظام الخلافة .

فمن الخطأ اذن أن يقال بأن المسلمين لم يجمعوا قط على وجوب الخلافة ، لمجرد انهم كانوا مختلفين على الأشخاص الذين يتولون هذا المنصب . فالخلاف هنا كان منصبا على الأشخاص لا على المبدأ ذاته (٨١) .

صحيح ان الحوارج أنكروا وجوب الخلافة ، وخرجوا على

(٨١) ونحن لا نحاول انكار الحقائق التاريخية . فتاريخ الخلافة الناقصة ، منذ عهد الأيوبيين ومن بعدهم ، مليء بانواع اساءة السلطة . ولكن هذا الاستبداد صدره خروج هؤلاء المكام على قواعد الخلافة الشرعية . فلا يجوز أن يقال بأن مصدره هو النظام نفسه . فنظام الخلافة لا يمكن أن يكون مسئولا عن الفتن التى حدثت فى الدولة الاسلامية او عن عدم احترام حكمائها لقواعده واحكامه . كما أن وقوع الفتن والحللات ظاهرة اتسم بها تاريخ الدول جميعها ، ولا يمكن القول بأن المسلمين كانوا يشغلون عن هذه الظاهرة لئلا أنهم أغفلوا ينظام آخر للحكم . ففى رأينا أنه لا محل للزعم الخاطى الذى يردده كثيرون قائلين أن الخلافة كانت هى مصدر المساوىء التى شهدتها التاريخ الاسلامى . فالحقيقة هى أنه اذا بحثنا عن سبب الاستبداد الذى مارسه بعض الحكومات الاسلامية زمنا طويلا - فإنه لم يكن نظام الخلافة بل هو خروج هؤلاء المكام عن مبادئه واحكامه .

يقابله الهامش ٦٣ البند ١٦ ص ٣٩ .

هذا الاجماع . وقد استعان المؤلف بأقوالهم فى مواضع كثيرة من كتابه . ولكن هذا لا ينفى وجود الاجماع الذى نستند اليه . وبيان ذلك :

أولا : ان بحثنا يقتصر على نطاق مذاهب السنة ، ومذهب الخوارج بعيد عن هذا النطاق .

ثانيا : انه لا يشترط لوجود الاجماع أن تتفق الأمة كلها - بل يرى بعض الفقهاء أن اتفاق الأغلبية كاف لوجود الاجماع . وأهل السنة هم الأغلبية بلا شك .

ثالثا : ان طائفة الخوارج لم توجد الا فى أواخر عهد على ، بعد انقضاء عصر الخلفاء الراشدين . أى بعد أن وجد اجماع الصحابة فى عهد أبى بكر وعمل به مدة طويلة . ومع المعروف أن الاجماع اذا وجد لا ينقض الا باجماع لاحق . ولكن لا يكفى لنقضه خروج طائفة قليلة على حكمه .

١٨ - أما الفكرة الثانية التى استلرد اليها الشيخ فى كتابه وجعلها أساس ادعائاته ، فهى قوله ان الاسلام نظام دينى بحت ، ولا شأن له بنظم الحكم :

يرى الشيخ ان النبى جاء برسالة روحية دينية ، وانه لم يقصد قط انشاء دولة اسلامية . وبالتالي فلا محل للقول بأن رسالته تضمنت وجوب اقامة تلك الدولة الاسلامية فى صورة نظام الخلافة (٨٢) .

ويؤيد هذا الرأى بدراسة نظام الحكومة فى عهد الرسول ، وينتهى من تلك الدراسة الى القول بأن ما وضعه الرسول من أنظمة كانت مجرد أنظمة فطرية غير محكمة ، سواء فى ناحية القضاء أو الادارة أو المالية العامة ، أو الشرطة ...

(٨٢) كتابه ص ٣٩ - ٨٠ . يقابله الهامش ٦٤ البند ١٨ ص ٢٠ .

ويتسامل المؤلف بعد ذلك عما اذا كان النبي قد قصد مع هذه الأنظمة انشاء حكومة أم انه كان يعتبر النسيابة الوحيدة نشر ديانتة • ثم يناقش الرأى القائل بأن الرسالة النبوية تضمنت الأمرين وهما تبليغ الرسالة الدينية واقامة حكومة لتنفيذ الأحكام الشرعية (٨٣) • يرد على هذا الرأى بأن ضعف النظم التى أقامها النبي للحكم ينقضه اذ انه فى نظره لو كان انشاء الدولة داخلا فى رسالة النبي حقيقة لوضع لها أسسا وقواعد محددة واضحة •

يفترض الشيخ/ عبد الرازق وجود ثلاثة اعتراضات على رأيه ولكنه يرفضها جميعها لأن حجة رأيه فى نظره قاطعة فى أن النبي لم يقصد اقامة دولة اسلامية •

أول هذه الاعتراضات ان حكومة النبي كانت تتضمن كل النظم الموجودة فى الحكومات الحديثة، كما تدل على ذلك الوقائع التاريخية (ص/٥٨) والثانى : ان هناك نظما كانت موجودة فى عهد النبي ولكث المؤرخين أهملوا دراستها (ص/٥٨، ٥٩) ، والثالث : ان البساطة التى اتصفت بها حياة النبي وشؤونه الخاصة كان من الطبيعى أن تسود أيضا فى نظام حكومته •

بماذا إذن يفسر الشيخ مظاهر السلطة الحكومية التى مارسها النبي فى حياته ؟ هناك تفسير يرفضه وهو القائل بأن النبي أقام هذه النظم باعتباره رئيس دولة أو حاكما زمنيا لأن ذلك فى نظره خارج عن رسالة النبوة •

(٨٣) يفرق الشيخ على عبد الرازق بقله بين أصال النبي كمؤسس للدولة وأعماله فى نطاق رسالته الدينية وأشار الى حجج القائلين بهذه التفرقة إلا أنه لا يقرها لأنه يعتبرها مخالفة للمقيدة الإسلامية الصحيحة •
يقابلها الهامش ٦٥ البند ١٨ ص ٤٠ •

أما التفسير الذى يقول به فهو ان هذه النظم كانت مقتضيات سلطته الروحية لتبليغ الرسالة وهذه السلطة خاصة بشخصه ولا تنتقل بعد وفاته لغيره ، ويؤيد ذلك بالآيات القرآنية والأحاديث التى تدل فى نظره على أن النبى ما أرسل الا ليبلغ الناس رسالة ربه دون أن يكون له سلطان عليهم (٨٤) .

١٩ - الحجج التاريخية لرأى الشيخ عبد الرازق :

بعد أن انتهى الشيخ على الى القول بأن الاسلام نظام دينى بحث من الوجهة النظرية حاول أن يؤيد هذا الرأى باستقراء الوقائع التاريخية (٨٥) .

فهو يقول أولاً أن الوحدة العربية التى حققها النبى كانت وحدة دينية بعثة وان النظام الادارى والقضائى السابق على الاسلام بقى على حاله فى جميع القبائل وان الرابطة الوحيدة التى جمعت هذه القبائل كانت رابطة الدين . ورغم أن هذه الوحدة الدينية قد غيرت فى بعض النظم الادارية والسياسية الا أن هذا التغيير لم يوجد العناصر الضرورية لاقامة دولة بالمعنى الصحيح (٨٦) .

فالقبائل العربية قد احتفظت فى عهد النبى باستقلالها (٨٧) وبعد وفاة النبى ثارت هذه القبائل ضد أبى بكر لأنه حاول

(٨٤) تراجع هذه الآيات والأحاديث فى مؤلفه (ص ٣٢ : ٣٠) ونلاحظ أن هذه الآيات قد انزل بعضها فى مكة فى فترة الدعوة الدينية قبل الهجرة ، أما الآيات التى نزلت فى المدينة فهى لا تؤيد ما يلعب اليه الشيخ عبد الرازق .

يقابله الهامش ٦٧ البند ١٨ ص ٤١ .

(٨٥) الفصل الثالث من كتابه ص ٨١ - ١٠٣ . يقابله الهامش ٦٨ البند ١٩ ص ٤٢ .

(٨٦) ص ٨٤ - ٨٥ .

(٨٧) ونلاحظ الشيخ أن هذا الاستقلال قد تقلص الى حد ما بسبب ما يسميه الوحدة الدينية التى حققها النبى ولكنه لم ينته كما فهم المؤرخون . بل بقى قائماً فى نظره حتى وفاة النبى .

يقابله الهامش ٧٠ البند ١٩ ص ٤٢ .

تحويل هذه الوحدة الدينية الى وحدة سياسية تهدد هذا
الاستقلال .

ويرى الشيخ ان النبي لم يشر قط الى وجود دولة
اسلامية ولم يعين من يخلفه على حكم هذه الدولة كما زعم
بعض الشيعة .

ويموت النبي انتهت رسالته وانقطعت تلك الصلة التي
كانت تصله بالسماء عن طريق الوحي . ولا يستطيع أحد
ان يدعى انه يخلفه في سلطته الروحية وهي السلطة الوحيدة
التي أقر بها العرب له . ولكن أبا بكر قد أعلن انه يخلفه .
وهو لم يخلفه في سلطته الروحية ، ولا في مظاهر السلطة
الزمنية الضئيلة التي مارسها باعتبارها من مستلزمات
سلطته الروحية . فلم يكن أبو بكر خليفة للرسول ، وانما
كان منشئ دولة جديدة .

والحقيقة في نظره ان الصحابة ، وعلى رأسهم أبو بكر ،
قد رأوا ان العرب قد تجمعت لهم كل العناصر اللازمة لتكوين
دولة حية فتية ، فأنشأوا تلك الدولة وكان ذلك من جانبهم
عملا سياسيا لا عملا دينيا . وهو عمل سياسي قامت به الأمة
العربية ، بقيادة زعمائها ، ولو ان النبي لم يأمر به ، ولم
يبدأ فيه . وقد اعتمدت الوحدة السياسية التي أنشأوها على
الوحدة الدينية التي حققها النبي (٨٨) . واكنا بلا شك

(٨٨) ويرى أن هذا هو الذي أعطى لحكومة أبي بكر ومن بعده صيغتها الدينية . ولكنه
لا يجادل في أن الخلفاء أقاموا دولة ونظروا حكومة ، ويستشهد على ذلك بقول أبي بكر
للأنصار يوم السقيفة ، (حكم الوزراء ومنا الأمراء) . كما يستشهد بما قاله أبو سفيان
حينما أُنكر على أبي بكر الحق في أنه يقول زعامة العرب دون بني عبد مناف وفيهم الرئاسة
من قديم .

امام دولة عربية اقامها العرب وجعلوها في خدمة الدين الاسلامي . وهو دين عالمي وليس خاصا بالعرب (٨٩) .

ويقول الشيخ ان القبائل التي ثارت على أبي بكر ، وحاربها في تلك الحروب التي تسمى (حروب الردة) كان منها قبائل لم تخرج على الدين الاسلامي ، كما اتهمت بذلك ، وانما ثارت على سلطة أبي بكر وحكومته التي كانت شيئا جديدا على الاسلام في نظرهم لأن الدين لم يستلزم اقامتها ، وان كانت قد صبغت بصبغة دينية (٩٠) .

وربما كانت هناك عوامل أخرى ساعدت على إعطاء حكومة أبي بكر مظهرا دينيا ، منها جهوده السابقة في خدمة الدعوة الاسلامية ، وصلته الوثيقة بالنبي ، وما سار عليه في حكومته من اقتفاء أثر الرسول في تسيير دفة شئون الدولة التي أنشأها . مثل هذه العوامل جعلت المسلمين يعتقدون - خطأ في نظر الشيخ - بأن الخلافة نظام ديني ، وان على رأسها خليفة النبي .

ويقول الشيخ على ان الخلفاء المستبدين قد ساعدوا على نشر هذه الفكرة الخاطئة القائلة بأن الخلافة يوجبها الدين ، لتمكينهم من أحكام سيطرتهم على الأمة الاسلامية . فعملوا

(٨٩) فهذه الدولة العربية ، في نظره ، نشرت الاسلام ، ولكنها نشرت معه سيادة العرب ، فلم يكن العرب الا فاتحين كثيرهم من الأمم ، وإن كان هذا التبع يستهدف نشر الديانة الاسلامية ، لأن أبي بكر اعتبر نفسه خليفة للنبي ، واعتقد الصحابة أن سلطته كسلطة النبي ، مستمدة من الدين الاسلامي .

يقابله الهامش ٧٢ البند ١٩ ص ٤٤ .

(٩٠) مثال ذلك في نظر الشيخ على ، أن مالك بن نويرة قد أعلن أنه مسلم ولكنه يرفض طاعة أبي بكر . فهو لم يقتل غروجه عن الدين ، وإنما غروجه على سلطة قریش . والواقع أن بعض قبائل العرب خرجت على الاسلام ، بل أن بعض المرتدين ادعى النبوة . وقد حارب أبو بكر هؤلاء المرتدين وانصر عليهم ، ولكنه حارب أيضا غيرهم ممن خرجوا على طاعته .

يقابله الهامش ٧٣ البند ١٩ ص ٤٤ .

الناس ان طاعة الخلفاء يوجبها الدين ، وان الخليفة ظل الله في الأرض - وبذلك وصل المسلمون الى هذه النتيجة الشاذة وهي اعتبار الخلافة من مسائل علم الكلام كأنها جزء من العقيدة الاسلامية . في حين أن الاسلام الصحيح - في نظره - لا يفرض نظاما مميّنا للحكم . فللمسلمين أن يختاروا لحكمهم النظام الذي يرتضونه ، ولهم أن يفروا نظام الخلافة ، وأن يلغوه نهائيا دون أن يكون في ذلك خروج على مبادئ الاسلام .

٢٠ - نقد آراء الشيخ على عبد الرازق :

وللرد على أقوال الشيخ/على يجب أن نحدد أولا المقصود مع « الدين » و « الدولة » ، فقد استعمل هذين الاصطلاحين في عرض حجته ويظهر لنا انه يقصد بهما المعنى الأوروبي المعاصر ، أي أن الدولة هي مجموع سلطات ثلاث : التشريعية والقضائية والتنفيذية (٩١) ، والدين هو القواعد التي تتعلق بعقيدة الفرد وعلاقته بربه وعباداته ، وعلى هذا الأساس يرى أن النبي لم ينشئ دولة بالمعنى المعروف في العصر الحاضر .

(٩١) ص ٧٠ ، من مؤلفه .

يقابله الهامش ٧٤ البند ٢٠ ص ٤٥ .

حاشية :

في مذكرته رقم ١٥٣ التي كتبها في باريس ١٩٢٤/١/١٨ (اي قبل صعود كتاب الشيخ على عبد الرازق) أكد السنهوري وهو يعيش في فرنسا أن الترويج لتصل الدين عن الدولة في العالم الاسلامي هو هدف استعماري - وهذا هو نصها : « الاسلام قوى لا تهفئه الجنسية ولا الاستثمار ، ويحاول الغربيون أن يحولوا الاسلام الى مجرد عقيدة لا شأن لها بالقومية (بالحكم) حتى يسهل عليهم تفريق الأمم الاسلامية وحطم ما يستصروه منها وفناء كل فريق من المسلمين في جنسية من جنسياتهم - وهذا هو الذي يجب مقاومته اليوم » « ولا كما تعرف أن الشيخ على عبد الرازق قد أقام في بريطانيا أثناء الحرب العالمية فيجوز لنا أن نتساءل ان كان قد عرف الحقيقة - التي أدركها السنهوري - ولكنه فضل ألا يصرح بها أم أنها قد فاته فانفج يكتب ما يؤيد الأهداف الاستعمارية دون ادراك لها » .

والحقيقة ان فكرتى الدين والدولة لم يكن التمييز بينهما بهذا الوضوح فى عهد الرسول وما قبله لأن النظم السياسية كانت تقوم غالبا على اعتبارات دينية دون أن يفتر ذلك من طبيعتها المدنية ، وهذا هو الذى يفسر لنا الطابع الدينى الذى اصطبغت به النظم السياسية فى الاسلام .

أما ان نظم الدولة فى عهد النبى كانت غير محكمة وهى الحجة الأساسية التى يعتمد عليها فى بناء نظريته فان ذلك لا يصلح سندا له لأن سببه هو الحالة القطرية التى كانت تسيطر على المجتمع فى جزيرة العرب فى ذلك الوقت والتى كانت لا تسمح بوجود نظم دقيقة معقدة .

ان النبى « صلى الله عليه وسلم » قد وضع لحكومته أصلح النظم الممكنة فى زمنه لأنها تتناسب مع حالة المجتمع كما فعل « صولون » فى أثينا . ولا يعاب عليه أن حكومته لم تشمل النظم الموجودة فى الدول فى العصر الحاضر لأن هذه النظم ما كانت تناسب المجتمع الذى كان يعيش فيه . ومع ذلك فان حكومة النبى أقامت دولة حقيقية لا تقل فى نظمها عن الدولة الرومانية فى بدايتها (٩٢)، فالنبى قد وضع بالفعل النظم الأساسية للدولة الاسلامية فأوجد نظاما للمضرائب وللتشريع ونظما ادارية وعسكرية ... الخ .

وهذه النظم كانت تحمل فى طياتها عوامل التطور والنمو مع الزمن وقد تطورت فعلا دون أن تخرج بذلك عن كونها مؤسسة على الاسلام .

(٩٢) ان الشيخ على يقول بسلاجة منحلة ان تلك الدولة التى انشأها النبى لم يكن لها ميزانية للدخل والصرف وينبى أن دول الخلافة التى لم يشك فى اصطناعها هذه الصفة لم يكن لها قط ميزانيات بالمعنى المعروف . يقابله الهلمش ٧٥ البند ٢٠ ص ٤٦ .

فنحن نرى ان السلطات التي باشرها النبي انما كانت
 انظمة مدنية حقيقية كأي حكومة أخرى ، فقد كان يفرض
 بمقتضاها عقوبات جنائية على من خالف أحكام التشريع
 الاسلامي ولم يكتف بالجزاءات الأخروية التي يفرضها الدين ،
 وكان له عمال اداريون وماليون وكان له جيش مصلح ، انه
 كان حاكما دنيويا الى جانب صفته كنبى مرسل (٩٣) •

أما الاعتبارات التاريخية التي استشهد بها الشيخ على
 عبد الرازق فيظهر لنا انه حاول أن يفسر الحوادث على ضوء
 ادعاءاته تفسيرا فيه كثير من المهارة ولكنه تفسير خاطيء
 مفروض ، وكان من الأولى به أن يصحح نظريته على ضوء
 الوقائع التاريخية الثابتة •

فالنبى حامل الرسالة الاسلامية كان مؤسس الدولة
 الاسلامية أيضا فقد أوجد الوحدة الدينية للأمة العربية
 وأوجد الى جانبها الوحدة السياسية للجزيرة العربية ، بل
 يمكن القول بأنه أنشأ حكومة مركزية في المدينة وعين حكاما
 للأقاليم خاضعين لتلك الحكومة كما حدث في اليمن وغيرها
 من الأقاليم (٩٤) ، والصحابة بعد وفاة النبي لم ينشئوا دولة
 وانما وسعوا رقعة الدولة التي أنشأها والتي كان يتوقع لها

(٩٣) حقيقة أن النبي قد انصرف على الدعوة الدينية في الفترة التي خضامها بمكة وهي ثلاث
 عشرة سنة وهي التي يمكن أن تصفق عليها نظرية الشيخ/ على عبد الرازق ، أما في
 الفترة التي خضامها النبي في المدينة فقد أقام دولة حقيقية وباشر سلطة الحاكم السياسي
 الى جانب صفة النبي المرسل •

يقابله الهامش ٧٦ البند ٢٠ ص ٤٦ •

(٩٤) والشيخ على عبد الرازق يقر بهذه الوقائع التاريخية ص ٥٤ ، من مؤلفه • يقابله
 الهامش ٧٧ البند ٢٠ ص ٤٧ •

هذا الاتساع وتنبأ به قبل وفاته (٩٥)، ولم يفعل الصحابة أكثر من السير على الخطة التي بدأها وتحقيق نبوءاته .

أما حروب الردة فإنها كانت في الواقع حروبا دينية لأن الثائرين على أبي بكر رفضوا دفع الزكاة وهي إحدى أركان الإسلام الخمس (٩٦) .

(٩٥) وقد توقع النبي فتح فارس أثناء غزوة الخندق ، كما أنه جهز جيشا لغزو الشام قبل وفاته . وفوق ذلك فقد أرسل رسلا إلى ملوك البلاد المجاورة وحكامها مثل فارس وبيزنطة ومصر والحبشة ، كما أن كون الإسلام ديننا عالميا وليس خاصا بالعرب أمر ثابت بخصوص القرآن ذاته

يقابله الهامش ٧٨ البند ٢٠ ص ٤٧ .

حاشية :

بعد عودته إلى مصر وعملاته على ما نشر بشأن آراء الشيخ على عبد الرازق بتضميل وعناية نشر للأقرب في مجلة « المجامع الشرعية » العدد الأول من السنة الأولى لتلك المجلة ص (٨ - ١٤) مقال بعنوان « الدين والأئمة في الإسلام » فيها تفنيد مطول وصريح لآراء الشيخ على عبد الرازق تختلف منها ما يلي :

أولا - الإسلام دين ودولة :

١ - يمتاز الإسلام بأنه دين ودولة وقد أرسل النبي صلى الله عليه وسلم لا لتأسيس دين فحسب بل لبناء قاعدة دولة تتناول شؤون الدنيا وهو بهذا الاعتبار مؤسس الحكومة الإسلامية كما أنه نبي للمسلمين . وهو بصفة كونه مؤسس حكومة كانت له الولاية على كل من كان خاضعا لهذه الحكومة سواء كان مسلما أو غير مسلم . ويوصف كونه نبيا لم يطلب من غير المسلمين الذين تركهم على دينهم الاعتراف بنبوته ولو أن دعوته عامة وشاملة .

٢ - إذا قرر أن الإسلام دين ودولة فالقول مع بعض الكتاب (واضح أنه يقصد الشيخ على عبد الرازق) بأن رسالة النبي صلى الله عليه وسلم قاصرة على أمور الدين فقط وأن شؤون الدنيا ليست مندرجة في تلك الرسالة وأن محمدا صلى الله عليه وسلم كان نبيا لا ملكا ، القول بهذا تأويل غير صحيح للرسالة المحمدية وانتكار دون دليل للحقائق التاريخية الثابتة . ولئن صح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في مكة نبيا فحسب فلقد كان في المدينة زعيم أمة ومنشئ دولة . ولا شبه أن نقول أنه كان ملكا إذا أريد بهذه اللفظة أنه كان رأس الحكومة الإسلامية ووليا على المسلمين في أمور دنياهم . كما كان الهادي لهم في شؤون دينهم .

(٩٦) لذلك فإن عمر عندما تصحح أبى بكر بسفح مطربة مانى الزكاة مستمعا إلى قول الرسول (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها) . رد عليه أبو بكر بأن منع الزكاة من الأسباب الموجبة لقتالهم شرعا لأنهم فرقوا بين الصلاة والزكاة .

يقابله الهامش ٧٩ البند ٢٠ ص ٤٨ .

أما قوله بأن خلفاء السيطرة والقوة قد استغلوا الصفة الدينية للخلافة فإن هذا الاستغلال لا يميمب النظام في ذاته ، وليس الاسلام مسئولاً عنه وإنما تقع تبمته على الشعوب التي سكنت على هذه الحكومات الاستبدادية التي أخلت بالنظم الاسلامية وخالفت الشريعة مخالفة صريحة (٩٧) .

(٩٧) أشرنا الى أن ميتة كبار العلماء قد استغفرت كتاب الشيخ على عبد الرزاق وقد استعملت في ذلك الى سبعة أسباب :

١ - أنه زعم أن الشريعة الاسلامية شرعية ووحية وليس لها علاقة بالحكم وأنها مجردة عن أداة التنفيذ الديني .

٢ - أنه ينهم من كتابه أن الجهاد الذي قام به النبي يمكن أن يكون غرضه سياسيا ولم يحدد به نشر الدعوة الاسلامية .

٣ - قوله أن نظم الحكم في عهد النبي كانت غاشية أو خطيرة أي أنها بعيدة عن الكمال .

٤ - قوله أن وظيفة النبي الأساسية هي الدعوة الدينية ولا شأن له بتنظيم الحكم أو سلطة التنفيذ .

٥ - ادعائه أن الصحابة لم يجسوا على وجوب الخلافة ولا على وجوب تعيين امام يمثل الأمة في الولاية على شئون الدنيا والدين .

٦ - زعمه أن القضاء ليس من الوظائف الدينية .

٧ - زعمه أن حكومة أبي بكر : الخلفاء الراشدين من بعده لم تكن حكومة شرعية أو دينية (راجع جريدة السياسة في ١٩٢٥/٩/٤) وقد رد الشيخ على عبد الرزاق على حدة التهم في نفس الجريدة بتاريخ ١٣/٨/١٩٢٥ .

يقابله الهاشمي ٨٠ البند ٢٠ ص ٤٨ .

وكان رد الشيخ عبد الرزاق عليها ما يأتي :

١ - أن الشريعة ليس لها مقاصد انسانية مدنية أو عقلية بصورة مباشرة .

٢ - أنه أشار في كتابه الى أن غرض الجهاد كان لمخاطبة البناء وأن الشر قد يكون ضروريا لمصل الخير في بعض الأحيان .

٣ - أنه إنما قصد الإشارة الى عدم جود دواوين أو قضاة أو ولا في عهد النبي .

٤ - أنه إنما قصد بأن سلطان النبي لم يحدد على القوة وإنما اعتمد على الايمان برسائته .

٥ - أنه يصر على أن الصحابة لم يجسوا على وجوب الخلافة .

٦ - أن وظيفة القضاء كانت موجودة قبل الاسلام في صورة التحكم وإن ابن حنبل نفسه يرى أن القضاء ليس فرض كتابية .

٧ - أن المهمة الدينية للرسول قد انتهت بوفاة وباتتالي فإن الخلفاء الراشدين لم تكن لهم مهمة دينية .

راجع جريدة السياسة في ١٢ أغسطس ١٩٢٥م .

٢١ - خطة البحث :

لقد أثبتنا بوضوح ان الاعتراف بمبدأ وجوب اقامة (الخلافة) لم يتزعزع بسبب ما أثاره البعض من خلافات .
وينتج عن هذا المبدأ أن هناك واجب على المسلمين يلزمهم بالسهر على اقامة نظام (الخلافة) واستمراره دائما .
ان هذا الواجب يعتبر « فرض كفاية » حسب تعبير فقهاءنا (٩٨) .

وقد عبر عن ذلك الماوردي قائلا : « اذا ثبت وجوب الامامة (الخلافة) ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم ، فاذا قام بها من هو من أهلها سقط ، ففرضها على الكفاية ، وان لم يقم بها أحد ، خرج من الناس فريقان : أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا حاكما اسلاميا (اماما) للأمة ، والفريق الثاني أهل الامامة أى (المرشحون لولاية الحكم) حتى ينتخب أحدهم للامامة ، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة فى تأثير الامامة حرج ولا مأم .

علينا بعد ذلك أن نقدم على استعراض القواعد التى تحكم نظام الحكومة فى الفقه الاسلامى السنى ، وسنبينها فى كتب ثلاثة متوالية : عن كيفية اختيار الحاكم (الخليفة أو ولي الأمر) ، وعمله ، وأسباب انتهاء ولايته .

ونظام الحكومة (الخلافة) الذى نستعرضه ينطبق على الخلافة الصحيحة التى طبقت فى التاريخ مدة محدودة هى عهد الخلفاء الراشدين الأربعة .

(٩٨) الأحكام السلطانية ص ٣ .

يقابله الهامش ٨١ البند ٢١ ص ٤٩ وقد نقلناه للصلب لأهميته .

بعد ذلك استمر نظام (الخلافة) ، ولكن في صورة ناقصة أو غير صحيحة ، لهذا لابد من دراسة نظام (الخلافة) الناقصة أو المعيبة • والموضع الذي خصصناه لها يقع في الكتاب الثالث الخاص بأسباب انقضاء الخلافة الصحيحة (٩٩) •

(٩٩) راجع فيما بعد بند ٢٠٤ وما بعد •
يتقابل الهامش ٨٢ البند ٢١ ص ٥٠ وقد قلناه ان الصلح لاهيته •

. الكتاب الأول :

طرق اختيار الرئيس (الخليفة)

اختيار الحكومة (الخليفة - ولي الأمر - الرئيس)
عقد البيعة - الأساس التعاقدى للولاية (الحكم)

(تقابل فى الأصل الفرنسى من ص ٥١ - ١١٥)

الكتاب الأول

اختيار الحكومة (الخليفة - ولي الأمر - الرئيس - عقد البيعة
الأساس التعاقدى للولاية (الحكم)
« بند ٢٢ - ٩٥ - ص ٥١ - ١١٥ »

رقم الصحيفة	رقم النص الفرنسى	رقم البند
١١٦ - ١١٥	٥٢ - ٥١	٢٢ تمهيد
		الباب الأول : الانتخاب بواسطة الأمة
١٤٨ - ١١٧	٩٥ - ٥٣	٦٣ - ٢٣ الاسلام
١١٧	٥٣	٢٣ تمهيد
		الفصل الأول : الشروط الواجب توافرها فى الناخبين والمرشحين لولاية الحكم
١٣٤ - ١١٩	٧١ - ٥٤	٤٥ - ٢٤ . . . (للخلافة)
		الفصل الثانى : اجراءات الانتخابات
١٤٨ - ١٣٥	٩٥ - ٧٧	٦٢ - ٤٦
		الباب الثانى : الاستخلاف أو اختيار الخليفة السابق
١٦٣ - ١٤٩	١١٥ - ٩٧	٩٥ - ٦٣ تمهيد
١٥٢ - ١٤٩	١٠٠ - ٩٧	٦٨ - ٦٣
		الفصل الأول : شروط الاستخلاف
١٥٧ - ١٥٣	١٠٧ - ١٠١	٨١ - ٦٩
		الفصل الثانى : آثار الاستخلاف .
١٦٣ - ١٥٩	١١٥ - ١٠٨	٩٥ - ٨٢
١١٣		نقطة الخلافة -

الكتاب الأول

٢٢ - اختيار الرئيس (الخليفة) أحد طريقتين : (١) انتخاب الأمة الاسلامية (الباب الأول) (٢) اختيار الرئيس السابق (الباب الثاني)

حاشية :

١ - أحكام الخلافة التي اشتمل عليها الجزء الأول من كتاب الخلافة (يشمل الكتاب الأول الخامس باختيار الخليفة والكتاب الثاني الخامس يصل الخليفة والكتاب الثالث الخامس بانتهاء الولاية) هي القواعد التي وضعها الفقه الاسلامي لنظام الحكومة على أساس المبادئ العامة التي قررتها المصادر الشرعية في هذا المجال
وعلمه القواعد ليست خاصة بنظام حكم معين يرفع شعار الخلافة - بل هي مبادئ عامة واجبة التطبيق في كل نظام سياسي يطبق الشريعة الاسلامية - مع ملاحظة امرين هامين :

الامر الاول :

أن الخلافة في نظر السنهوري هدفها ضمان وحدة الأمة الاسلامية في صورة من صور الوحدة أو الاتحاد الممكنة ، وإذا كان الفقه التقليدي لم يفرق بين وحدة الأمة ووحدة الدولة فإن الظروف السياسية التي أعقبت انهيار للدولة العثمانية وانتشار الحركات الوطنية قد دعا السنهوري الى التفرقة بين وحدة الأمة ووحدة الدولة ، وأجاز في حالة الضرورة إقامة منظمة دولية اسلامية تمثل دار الاسلام وتحسم وحدتها ...

وفيما عدا مبدأ الوحدة ومستلزماته فإن أحكام الخلافة التي عرضها السنهوري في نظريته أوسع نطاقاً من الخلافة ذاتها لأنها تطبق على النظم السياسية القطرية أو الوطنية كذلك - مع مراعاة ما قرره بشأن المنظمة الدولية الاسلامية - لذلك حرصنا على استعمال اسم الرئيس كمرادف للخليفة واستعمال « الحكومات كمرادف لهذهين الاصطلاحين

الامر الثاني :

أن أحكام الخلافة التي اشتملت عليها نظرية السنهوري مخصصة على نظام الحكومة - التي تمارس السلطة التنفيذية وتشرف على السلطة القضائية في حدود معينة - فهي لا تشمل كل نظم الدولة ولا المجتمع الاسلامي - لأن أحكام تلك النظم تستمد من الشريعة الاسلامية المستقلة عن الحكومة وعن الدولة وللهيمنة عليها وأساسها الشعور التي هي التعبير الاسلامي عن سيادة الأمة وهيمنتها على الحكم (فغسلاً عن أنها وسيلة للاجتهاد والاجماع اللذين يعتبران المصدر الإنشائي للفقه) ، لذلك خصصنا لها كتاباً مستقلاً مكملاً لكتاب الخلافة

الباب الاول

الانتخاب بواسطة الأمة الاسلامية :

٢٣ - الانتخاب هو الطريقة المادية لتعيين من يشغل مركز الرئاسة (الخلافة) ، ويجب أن نبحث هنا مسألتين :

١ - الشروط الواجب توافرها في الناخبين والمرشحين .

٢ - اجراءات الانتخاب .

الفصل الأول

الشروط التي يجب توافرها في الناخبين والمرشحين للرئاسة (الخلافة)

الشروط التي يجب توافرها في الناخبين :

٢٤ - يذكر الماوردي (١) منها ثلاثة : العدالة (٢) (بشروطها الجامعة) والعلم والحكمة :

تكتفى الآن بالشروط الثلاثة التي أشار إليها «الماوردي» :

٢٥ - الشرط الأول :

العدالة بشروطها الجامعة ، فهناك درجتان من العدالة :

١ - العدالة الصغرى • ٢ - العدالة الكبرى

فالصغرى معناها ألا يكون المرء فاسقا في أعماله ، أي

أن يكون مؤديا للفرائض ، متجنبيا للكبائر ، وأن يعتمد

بقدر ما يمكنه عن الصنائع ، وهذا القدر من العدالة هو

(١) الأحكام السلطانية ص ٤ •

(٢) سفة الشخص الصالح الذي يقوم بواجبات الدين ، ويعتمد عن طريق السيئات والمطايا ، ولا يحصل شيئا يتعارض مع موجبات الشرف • وسنبيح المقصود من العدالة فيما بعد •

(*) ابتداء من هذا الفصل إلى نهاية الكتاب ستكون أرقام الهوامش ماثلة لهوامش الأصل الفرنسي •

الذى يجب توفره فى الشهود (٣) •

أما العدالة الكبرى فمعناها ألا يكون فاسقا فى أعماله ولا ملحدا فى عقيدته ، وهذه هى العدالة المطلوبة فى الناخب فيجب أن يكون سليم العقيدة مؤديا للفرائض (٤) •

٢٦ - الشرط الثانى :

يجب أن يكون الناخب على درجة من العلم ، أى أن يعرف الشروط الواجب توافرها فيمن ينتخب للإمامة ، وأن يكون ملما بالشريعة الإسلامية بصفة عامة ••

ولكن ليس من الضروري أن يكون مجتهدا ، ويكفى أن يكون هناك مجتهد واحد بين جميع الناخبين (٥) •

٢٧ - الشرط الثالث :

الحكمة ، فيلزم أن يكون عند الناخب من الكفاءة ما يمكنه من أن يختار من يصلح للقيام بأعباء الحكم الثقيلة ، وتكتسب هذه الكفاءة من خلال الخبرة بالحياة العامة وشئون الحكم ، ويستلزم هذا الشرط فوق ذلك معرفة صفات كل مرشح ، وأن يكون الناخب متصلا بالشعب ليكون على علم بالظروف الاجتماعية والسياسية ليراعى ذلك عند تقدير احتياجات العصر •

(٣) رد المحتار (ج ٤ ، ص ٥٢٦) •

(٤) وهذا الشرط يقابله ما تشترطه القوانين الحديثة فى الناخبين أن يكونوا لم تم تصدق عليهم أحكام مخلة بالشرف والاعتبار •

تعليق : مع فارق هو أن الشرط القانونى الحديث أقل نطاقا فى مضمونه من الشرط الفقہى الإسلامى • وهو يستلزم لثبوته صدور حكم نهائى لم تضى فترة معينة على صدوره فضلا عن أن هناك مكنة لرد الاعتبار •• الخ •

كل هذه القيود ليس لها نظير فى الفقه ولا توجد مساوئ عملية لتطبيقها لأن عصر الخلافة الراشدة كان عصر عدول على وجه الصوم • أما الدول التى جاءت بعد ذلك - فلم تهتم بأراء الفقه فيما يتعلق بحرية الناخبين ولا أهليتهم •

(٥) السيد (رشيد رضا) فى كتابه الخلافة ص ١٦ •

٢٨ - ان الناخبين الذين تتوفر فيهم هذه الشروط الثلاثة ، قد لا يوجدون بكثرة في عامة الشعب وانما بين النخبة المثقفة ، ولذلك تسمى هيئة الناخبين هذه أهل الاختيار أو (أهل الحل والعقد) وهم الذين بيدهم زمام أمور جماعتهم ومعنى ذلك أن الانتخاب يتم على درجتين : - فالناخبون « أهل الاختيار » هم أنفسهم ينتخبون بمعرفة الجمهور ولكن بشروط معينة تستلزم فيهم (٦) ، وهذه هي الدرجة الأولى، ثم يقومون هم باختيار الخليفة ، وهذه هي الدرجة الثانية، ولكن يشترط في المرشحين للخلافة شروط :

الشروط الواجب توفرها في المرشحين للرئاسة (للخلافة)

٢٩ - ليكون المرء صالحا للقيام بأعباء رئاسة الدولة ، يجب أن تتوفر فيه عدة شروط ، بعضها شروط ظاهرة ، والبعض الآخر منه ما هو مجمع عليه ومنه ما هو مختلف عليه .

الشروط الظاهرة (٧)

٣٠ - (أ) يجب أن يكون المرشح : ذكرا ، لأن المرأة ، كما قال التفتازاني في (تقريب المرام) (٨) ، لا يمكنها أن تقوم

(٦) ان الماوردي رغم التشابه في الكلام عن أهل الاختيار (الناخبين) هو مع ذلك أكثر وضوحا من غيره من الفقهاء ، فشرح المقاصد يكتفى بالقول بأن (أهل الحل والعقد) هم العلماء والأدباء ذوو الكلمة ، وتبينهم (التهاج) بأنهم (هم الأشخاص الذين يمكن اجتماعهم) .

أما الرمل فيقول بأنهم (هم الذين يتبعهم العامة) وهذا القموض مرجعه في الواقع أن هذه المسألة لم تعرض في العمل مطلقا بصفة جدية لأن الخلافة لم تكن بالاختيار الا في فترة قصيرة هي ثلاثون سنة كان فيها (أهل الحل والعقد) . طائفة متميزة سرورقة هي الصناعات .

(٧) شرح المقاصد - ذكره رشيد رضا في كتابه ص ١٨ .

(٨) ص ٣٢٢ .

بأعباء الخلافة كما يجب ، وخاصة فيما يتعلق بالحرب ، حيث
أن رئيس الدولة هو القائد الأعلى للجيش (٩) .

(ب) أن يكون حرا (١٠) .

ويدهى أنه بزوال الرق لم يعد لهذا الشرط أى
فائدة (١١) .

(ج) بالغا : فان القاصر عاجز طبيعيا وقانونيا حتى
عن ادارة شؤونه الخاصة ، وهذا الشرط (الذى يبدو لأول
وهلة انه من البديهيات) له فى نظرنا أهمية كبرى ، فهو
يدل على أن روح نظام الخلافة الصحيحة لا تتفق مع نظام
الملكية الوراثية التى تجعل وراثته العرش فى بعض الأحيان
لقاصر .

(٩) يستند بعض العلماء الى القول بأن المرأة ناقصة عقل ودين (تقرير المرام ص ٣٢٢ .
والواقف ص ٣٣٠ ، والمقائد النسفية ١٤٥) . ما لا شك فيه أنه حتى لو افترضنا
سواء المرأة للرجل ، فإن المرأة فى المجتمع الشرقي فى الماضى بل وفى الحاضر أيضا ،
وفى المجتمع الغربى نفسه أقل هيبة من الرجل ، ومع ذلك فبعض الخوارج يجيزون ولاية
المرأة للخلافة وهذا يؤكد ما قلناه من قبل من تغلب فكرة المساواة لدى هذه الطائفة .

(١٠) تراجع « لواقف » ص ٣٥٠ وتقرير المرام ص ٣٢٢ والمقائد النسفية ص ١٤٥ .

(١١) يلاحظ أن إلغاء الرق فى الصور الحديثة لا يتعارض مع روح الاسلام ، فانه يمكن
القول بأن الاسلام ، انما تسامح فى وجود الرق أكثر مما أباحه ، وقد شجع على تحرير
الرقيق بل جعل ذلك واجبا فى بعض الأحيان ، وإذا كان لم يُلغى نهائيا ، فلأن المجتمع
لم يكن قد بلغ عند ظهور الاسلام إلى درجة يمكن فيها تقرير هذا المبدأ ففطر ، ويلاحظ أن
(أوسلو) ، نفسه قرر من قبل بأن الرق نظام شرورى .

تعليق : أكد المؤلف هذا الراى فى مذكرته رقم ٣٦٩ بتاريخ ١٤/١٠/١٩٥٠م بالقاهرة
فيما يلى :

« لا يجوز أن ينسب على الاسلام أنه أباح الرق وأباح تصد الزوجات . فان الصحيح
هو أن الاسلام لم يبيع الرق ولكن قيده بعد أن كان مباحا دون قيد . ولم يبيع تصد
الزوجات ولكن قيد هذا التصد بعد أن كان مطلقا دون قيد .
والفرق كبير بين الإباحة والتقييد . فان من يبيع نظاما كان من الحق أن ينسب إليه
هذا النظام ، أما من يقيد فليس من العدل أن ينسب إليه . بل أن من ينتقل من الإباحة
إلى التقييد لا يستغرب منه أن يخطئ الخطوة الأخيرة من التقييد إلى المنع » .

أن البلوغ كباقي شروط الخلافة الصحيحة شرط ضرورى لدى الرئيس المنتخب أو المعين بمعرفة الرئيس السابق ، مما يميز هذا التعيين عن الوراثة .

(د) مكتمل العقل : وهذا ضرورى لنفس الأسباب التى استلزمت شرط البلوغ (١٢) .

(هـ) مسلما : أن الاسلام هو علاقة سياسية كما هو رابطة دينية لذلك اشترط الفقهاء أن يكون الرئيس مسلما .

٣١ - الشروط غير الظاهرة المجمع عليها :

وهى تتعلق بحالته الجسمية والأخلاقية : فهى قسمان :

٣٢ - (أ) الشروط الجسمية الواجبة فى الخليفة هي :

١ - « سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها (١٣) » .

٢ - « سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض (١٤) » . ويفرق ابن خلدون (فى المقدمة) بين العيوب الجسمية المطلقة التى تمنعه من أداء وظيفته (كما لو كان أعمى مثلا أو أخرس أو أصم ، أو مقطوع اليدين أو الرجلين) ، وفى هذه الحالة لا يكون المرشح للرئاسة أهلا ، أما العيوب الأخرى التى لا تمنعه ماديا من القيام بأعماله ، ولو أنها تشوهه خلقيا (كما لو كان أعور ، أو أصم بأحدى أذنيه أو مقطوع يد أو قدم

(١٧) يراجع فيما يتعلق بشرط البلوغ والمقل كتاب الوقت من ٢٥٠ وتقريب للرام من ٢٢٢

والعقائد النسبية من ١٤٥ .

(١٤٠٧٢) للوردى ص ٤ .

واحدة) ، فى هذه الحالة يبقى المرشح أهلا للرئاسة (١٥) ،
ونحن نرى أن هذه التفرقة معقولة (١٦) .

٣٣ - (ب) أما الشروط المعنوية أو الأخلاقية :

فهى العدالة فى أكمل صورها (١٧) وقد سبق أن
تكلمنا عن العدالة الكبرى والعدالة الصغرى ، ولصفة
العدالة فى هذا الصدد أهمية كبرى لأن انعدامها لدى الرئيس
(الخليفة) نفسه أخطر من فقدانها فى أحد الناخبين أو
بعض منهم .

وقد رأينا أنه فيما يتعلق بالناخب تستلزم صفة العدالة
ألا يكون المرء فاسقا فى أعماله ولا ملحدا فى عقيدته (١٨) ،
أما فيما يتعلق بالمرشح للرئاسة فيجب أن يضاف إلى ذلك
شرط ثالث استلزمه أن الخليفة سيتولى السلطة العامة فيجب
أن يكون عادلا - ليس فقط بمعنى امتناعه عن ارتكاب
الردائل فى حياته الخاصة بل فوق ذلك يجب أن يكون أيضا
فى درجة من العدالة تسيطر على أعماله العامة ، التى يقوم
بها استعمالا للسلطة التى تمنعها الخلافة (١٩) .

(١٥) مقالة ابن خلدون ص ٣٦٤ .

(١٦) يشبه ابن خلدون بالسبب البدئية فقد حرية التصرف نتيجة للحجر أو الإكراه .

(١٧) الماوردى ، الأحكام السلطانية ص ٤ ، وتقريب المرام ص ٣٢٢ والمواقف ص ٢٥٠ .

(١٨) ويعنى البعض بهذا الشرط أن يكون من أهل السنة . وهذا يصدر من بعض علماء
السنة . ولكن ابن خلدون يقول (أن اشتراط كون الخليفة من أهل السنة محل
اعتراض) ، وهذا القول ينطبق من باب أولى على لناخب . ولما رأينا أن هذا الشرط
إذا كان مقبولا فيجب أن تعتبر المنزلة من أهل السنة حتى يكون المؤمن الخليفة العباسى
والخليفةان اللذان وليا الخلافة من بعده (وكانا من المنزلة أيضا) متبرين جنسيا من أهل
السنة .

(١٩) وتود أن نورد هنا فقرة عامة وردت فى الفكرة التركية عن « الخلافة وسيادة الأمة »
التي سبق أن أشرنا إليها .

« أما العدالة فالمراد بها أن يكون صاحب استقامة فى السيرة ، وأن يكون متجنباً
للأفعال والأحوال الرغبية للفسق والفسور ، فكما لا يكون الظالم والناقد مستحقاً للخلافة ، (مستحقاً)

ولكن من الناحية العملية ، لا يمكن الحكم على عدالته أو عدم عدالته في أداء وظيفته الا أثناء قيامه فعلا بمهام هذه الوظيفة ، ولذلك لن نتوسع كثيرا في الكلام عن هذا الشرط الآن

٣ - الشروط المختلف عليها :

٣٤ - عددها أربعة : اثنان منها ينصبان على مقدرته العلمية : بأن يكون قد بلغ مرتبة الاجتهاد فيما يتعلق بالأعمال التي سيقوم بها . أو الأحكام التي سيقضى بها . وثانيا أن يكون على درجة من الحكمة اللازمة لسياسة الرعية وإدارة شئونها . أما الشرط الثالث فخاص بالكفاءة العسكرية ، بأن يكون على درجة من الشجاعة والاقدام اللازمين لحماية البلاد من الأعداء . والشرط الرابع خاص بالنسب ، بأن يكون قرشيا (٢٠) ، والفكرة العامة التي تهيم على هذه الشروط

(=) لا يكون الخلف بالنسبة للثأر والتحايل أملا لها ، لقد قالت الأئمة أن اجلاس الخلف بالنسبة والاعتساف على كرسى الخلافة وتسليم المباد له ، كمثل تسليم قطيع من الغنم للذئب وجعله راعيا لها . وأثرى برهان على ذلك قوله تعالى لإبراهيم عليه السلام عندما سأله أن يجعل الإمامة في ذريته (لا ينال عهدى الظالمين) ، أى لا يستحقونها ولا يصلون اليها ، والصد الأساس من تنصيب الخليفة هو دفع الظلم عن الناس لا تسليط الظالم عليهم ، فلذا لا يجوز عند علماء الإسلام كافة انتخاب من هو معروف بالظلم والبغى - خليفة - كما أن الخليفة الذى ارتكب الظلم والظلمين أثناء خلافته يستحق الزل . بل انه عند قدماء الشافعية وعلى رأسهم الإمام الشافعى نفسه ينزل ولو لم تمزك الأمة . « ويرى بعض الكتاب أن المدل ليس بشرط لصحة الخلافة عند الحنفية ، فيصح فى نظرهم اختيار الناس له مع الكرامة ، كما يجوز تقليده الوفاة كالقتضاء والولاية ، ولكن هذا القول غير صحيح ، لأن ابن الهمام وهو من كبار محققى الحنفية صرح فى المسامرة (كما صرح بذلك صدر الشريعة فى كتابه « تعديل الصوم ») ، بأن المدالة شرط جوهري لصحة الخلافة عند أئمة الحنفية أيضا . ثم ان هذا الشرط ليس مفروطا للملك والسلطة لأنها لم تؤسس على الاختيار والبيعة ، بل على التهر والترة والغلبة فيجب هنا ألا تخلط بين الخلافة والسلطنة ، لأن الخلافة الحقيقية شيء والسلطنة شيء آخر . »

(*) ترميز الترجمة العربية للمذكرة ص ١٩ ، ٢٠ .

(٢٠) الأحكام السلطانية ص ٤ .

هي كفاءة الخليفة لأداء مهمته ، وما تستلزمه هذه الكفاءة من قدرة شخصية من ناحية وعصبية نسبية من ناحية أخرى (٢١) وستكلم عن هذه الشروط تباعا :

٣٥ - (١) العلم :

يستلزم البنية الفقهاء أن يكون الخليفة على درجة كبيرة من العلم فلا يكفي أن يكون عالما ، بل يجب أن يبلغ مرتبة الاجتهاد في الأصول والفروع على السواء لكي يكون قادرا على تنفيذ قوانين الاسلام ، ودفع الشبهات عن العقائد واعطاء فتاوى في المسائل التي تقتضيها واصدار الأحكام ، استنادا الى النصوص ٠٠ أو الى الاستنباط ، لأن الفرض الأساسي للخلافة هو صيانة العقائد وحل المشاكل ، والفصل في المنازعات (٢٢) .

٣٦ - والمعروف انهم في المصور الأخيرة فرقوا بين نوعين من الاجتهاد : الاجتهاد المطلق والاجتهاد المقيد ، فالنوع الأول هو استنباط الأحكام من المصادر الشرعية الأصلية ، وذلك باتباع طريقة خاصة مستقلة (اجتهاد في الشريعة ، وهو ما فعله أئمة المذاهب) أو بتطبيق مذهب أمام معين (اجتهاد في المذهب ، وهو ما قام به تلامذة الأئمة الأربعة (كأيي يوسف من الحنفية ، والنووي من الشافعية) ، أو أن يقتصر على حل المسائل التي لم يبحثها أئمة المذهب السابقين ، وذلك بطريق القياس لتوسيع هذا المذهب ، (اجتهاد في المسائل كالتخصاف والبيضاوي) .

(٢١) مع أن العقائد النسبية من ١٤٥ تكفي بالإشارة لها بعبارة عامة دون تفصيل .

(٢٢) المؤلف ج ٨ ص ٣٥٠ ، وكذلك (تقريب الرام ص ٣٢٢) ومقدمة ابن خلدون ص ٢١٤ .

والنوع الثاني : من الاجتهاد قاصر على الشرح والتقييم وذلك اما بالتخريج (أى استخراج الحلول للمسائل الغامضة أو المشكوك فيها) أو بالترجيح (أى الاختيار بين الأقوال المختلفة فى مسألة معينة وذلك بترجيح أحسنها أو أقربها الى الصحة ، وإلى المصلحة) أو بالتصحيح (أى تمحيص رأى معين لمعرفة ما اذا كان له سند صحيح أو ضعيف) ، واما بمرض فقه مذهب معين كما قرره المجتهدون ، (ذوق الاجتهاد المطلق أو النسبى) مع الرجوع الى القياس ، فى حالة ما اذا كانت المسألة لم يوضع لها حكم ، وذلك للوصول الى حل بقياسها على مسألة مشابهة سابقة لها ، مع مراعاة تغير الظروف (٢٣) .

٣٧ - وطبقا لهذا التصنيف يوجد اذن سبع طبقات من المجتهدين ، ثلاثة منها فى النوع الأول ، وأربعة من النوع الثانى .
فمن أى طبقة من هذه الطبقات يجب أن يكون الخليفة؟
لو عرض هذا الامتفهام على فقيه كالموردى لعجب له لأن

(٢٣) فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد ، يرجع شرح التلويح ج ٢ ص ١١٧ : ١٢١ وكذلك عبد الرحيم فى كتابه (الفقه المصلى) ص ١٦٨ : ١٩٢ . والفكرة الأساسية فى التفرقة بين أنواع المجتهدين ص ما يلى : على ما يظهر ، أن التطور الدعى للتشريع بدأ وانتهى بعهد الفقهاء الأولين (أصحاب الاجتهاد المطلق) وقد ترتب على ذلك بداية وجود مسائل خلافية كما أنه قد بقيت بعض المسائل الشرعية غامضة ، وقد تولى الجيل اللاحق من الفقهاء (مجتهدو المقاصب) مهمة شرح وتوحيد الحلول التى وضعها أسلافهم واعتقادا بأن الفقه قد وصل الى نهاية تطوره واتخذ شكله النهائى رأى الفقهاء الذين أتوا بعد ذلك الاقتصاد على شرح الفقه بالمحالة التى وجدها عليها مع اعتقادهم بأن لهم الحرية المطلقة فى وضع الحلول للمسائل التى لم يعرض لها السابقون ، ويمكن القول بأن التقليد يطق إحدى ضمانات التشريع فى كل النظم القانونية وهى الثبات ، أما الصفة الأخرى اللازمة وهى صفة التطور ، فيمثلها الاجتهاد ، ولابد لانخراجه التشريع الإسلامى من حالة الركود الحالية من سلوك طريق وسط بين هاتين المدرستين ، وذلك بفتح باب الاجتهاد الى حد معين مع ايجاد ضمانات جديدة لاستقرار الأحكام الشرعية وثباتها . وسننترح فيما بعد ايجاد مجلس للاجتهاد يفصل فى المسائل الخلافية عن طريق الإجماع (أو الشورى) .

هذا التصنيف لأنواع المجتهدين جاء متاخرا عن عصره ، ولكن لو فرضنا وجود هذا التقسيم في زمنه لكان من المرجح أنه يشترط أن يكون الخليفة من مجتهدى الطبقة الأولى لأن الفقهاء يشترطون كما بينا أن يكون مجتهدا في الأصول والفروع ، ويتبين من هذا مبلغ صعوبة هذا الشرط ، لأن معناه أن الخليفة يجب أن يكون في مرتبة الأئمة مؤسسى المذهب ، وحتى لو صرفنا النظر عن هذا التقسيم الجامع فانه طبقا لأراء الفقهاء يجب أن يبلغ المرشح للخلافة درجة عليا في الاجتهاد .

٣٨ - ولذلك فان بعض الحنفية يتساهلون ويرون انه ليس من الضروري أن يكون الخليفة مجتهدا ، فيكفى أن يكون له معرفة كافية بالشرع ، فاذا ما عرضت مسألة تقتضى الاجتهاد استطاع أن يستعين برأى مجتهدى زمانه (٢٤) .

٣٩-(ب)الحكمة: تختلف الحكمة عن العلم ، فهي سداد فى الرأى ، وفطنة فى الذهن ، وواضح أنه لا يوجد مقياس ظاهر لتوفر

(٢٤) ومن الواضح أن فقهاءنا عندما تكلموا عن شرط العلم كان ذمتهم يتجه الى الاجتهاد أى الى علم الفقه الإسلامى ، ويظهر أنهم لم يفكروا فى الفروع الأخرى من المعرفة التى أصبحت تلغىها اليوم ضرورات المدنية المتقدمة وتطور العلاقات الدولية بين البلاد الإسلامية وغيرها ، فهل من الواجب أن يعملى شرط العلم فى عصرنا للمفسر حتى أوسع بحيث يتضمن ضرورة للام الخليفة بفروع العلم الأخرى ، كالتقانون الدولى ، والمعلوم السياسية وتاريخ النظم الأجنبية باقندر اللازم لكي يمثل الأمة الإسلامية تمثيلا مفرقا فى علاقاتها مع الدول الأخرى ؟ يجيب الشيخ محمد رشيد رضا تلميذ الإمام محمد عبده بالإيجاب مستندا على حجج ليست فى نظرتنا محل شك حيث يقول :

(يجب أن يكون الإمام ومستشاروه من أهل المل والقد الذين هم أساس إمامته وأصحة حكومته على علم بالقوانين الدالية والمعاملات الجماعية والاقتصادية والظروف السياسية والعسكرية للبلاد الجاورة للدولة الإسلامية والذين لهم علاقات سياسية أو تجارية معها ، وأن يكونوا على علم بما يمكن أن يستفاد عنهم أو يخشى من جانبهم) .
وأيضا الشيخ رضا رأى بأن انتخاب أبى بكر بصفته الصحابة لوسط فيه علمه بالأسباب الحرب وعصبياتهم وهو ما أفاده فى حروب الرمة وأن عمر كان يختار ولاه من الأشخاص الذين يجسرون الى الفقه معرفة تامة بالسياسة كطولية والغيرة وعبرو بين الملى ، وفضلهم على غيرهم من كانوا أكثر تسلا فى الفقه كأبى العزلة وابن مسعود .

هذا الشرط كما هو الحال بالنسبة لشرط العلم ، وتكتسب الحكمة غالبا بالتجربة والخبرة ، مما يؤدي الى أن يصفى الشخص بالحكمة بناء على نوع من الشهرة العامة ، والذي يمكن استخلاصه من أقوال الفقهاء (٢٥) انه يجب أن يكون له قدرة سياسية لإدارة الشؤون العامة بمهارة السياسى المحنك ، ويقول ابن خلدون انه يجب أن يكون ذكيا ، فطنا قادرا على تحمل تبعات الولاية (٢٦) ، وإذا استعملنا الاصطلاحات الحديثة ، قلنا بأنه مادام رئيس الدولة يقوم بوظيفة دبلوماسية وسياسية وإدارية فى نفس الوقت، فيجب أن يكون ذا كفاءة دبلوماسية ، سياسية ، إدارية .

٤- (ج) الشجاعة والاقدام : وهى الصفات العسكرية الضرورية ، لأن (الخليفة) هو قائد الجيوش ، فيلزم أن يكون له زاياء الرجل المسمى (٢٧) ، وإذا لم تستلزم أن يكون قائدا عظيما ، فعلى الأقل لابد أن يكون يقطا جريشا فى الدفاع عن ثغور الاسلام : مسارعا لرد هجمات أعدائه ويجب ألا يهاب الحرب متى كان خوضها لازما (٢٨) ، فهو مسئول عن أمن المسلمين فى الداخل والخارج فيجب أن يقوم بهذا الواجب المزدوج بكل ثبات .

٤١- والواقع أن اجتماع هذه الشروط الثلاثة (العلم والحكمة والشجاعة) أمر صعب ، ولهذا فقد نازع بعض الفقهاء فى ضرورتها جميعا ، ويرى هؤلاء أن هذه الشروط ليست

(٢٥) المواقف ج ٨ ، وتقريب الزم من ٣٢٢ ، والمقاله النسبية من ١٤٥ .

(٢٦) مقدمة ابن خلدون من ٢١٤ .

(٢٧) المواقف ج ٨ من ٢٤٩ وتقريب الزم من ٣٢٢ والمقاله النسبية من ١٤٥ ومقدمة

ابن خلدون من ٢١٤ .

(٢٨) المواقف ويذكر صاحب المواقف أن الذين صل الله عليه وسلم ولو أنه لم يكن من أهل الحرب إلا أنه رغم ذلك قد أبدى شجاعة كبرى فى الغزوات التى كان يقومها ، ج ٨

من ٢٤٩ .

واجبة ، خاصة ان الرئيس (الخليفة) يستطيع اذا لم يكن حائرا لها أن يستضىء بأراء المجتهدين فيما يحتاج للملم وبمشورة الرجال المجتهدين فيما يحتاج للحكمة ، وأن يستعين بالقواد الأكفام في الحرب (٢٩) ، وطبقا لهذا الرأي يكون توفر هذه الصفات في الرئيس (الخليفة) مرغوبا فيه فقط ولكنه ليس شرطا حتميا ، ويكون سببا لتفضيل بعض المرشحين على بعض باعطاء الأولوية لمن توفرت فيه (٣٠) .

٤٢ - (د) التنسب : يجب أن يكون الخليفة قرشيا ، ويشمل ذلك كل من كان من ذرية قریش ، التي تنتسب الى جدّها الأول (النضر بن كنانة) الملقب بقریش (٣١) ولقد كان لهذه القبيلة في الجاهلية نفوذ كبير بين العرب من الناحية الدينية (٣٢) ، والأدبية (٣٣) .

وبعد انتشار الاسلام في أنحاء الجزيرة ، وخاصة بعد فتح مكة ، وعفو النبي عن القرشيين ، زاد نفوذهم زيادة

(٦٧) قريب المرام ص ٢٢٢ ، وللوالف ج ٨ ص ٢٤٩ .

(٣٠) والعلماء الذين يستلزمون توفر هذه الشروط الثلاثة ، انما دفعهم الى ذلك الحرص على ايجاد الضمانات الكافية لحسن سير الحكومة الاسلامية والدفاع عن جبايتها ، ولكثرت لم يهتموا كثيرا بما يحدث بعد تولي الخليفة فلم ينظروا الى رقابة على أعماله ، وللمهم اعتقدوا أن توفر الشروط السابقة فيمن يتولى الخلافة هو ضمان كافية ، ومع ذلك فقد كان من الأصح في نظرنا ان يفكرنا في ايجاد طريقة عملية للرقابة على أعمال الخليفة بدلا من التشدد في الشروط المتعارضة في الخليفة تشددا جعل اجتماعها في حكم المستحيل في أكثر الأحيان .

(٣١) و ه النظر ، هو الجد الثالث عشر للنبي ، وولد التاسع لأبي بكر والرابع عشر لعمرو وعثمان ، والبالغ غير لعل .

(٣٢) وذلك لأن الكعبة كانت بمكة موطن قریش وكانت لها حراستها .

(٣٣) وقد ساحت لغة قریش الى حد كبير قبل الاسلام ، وكانت توجد لهجات العرب المختلفة ، وكان السوق في عكاظ له دور كبير في التقاء الشعراء والخطباء من جميع أنحاء الجزيرة ، وكان نفوذ قریش قبل الاسلام أدبيا فقط ، لأن العرب بطبيعتهم كانوا يأثون من الخنوع سياسيا ، لاى قبيلة وقد بقيت آثار هذه الطبيعة البدوية حتى بعد الاسلام كما تشهد بذلك حروب الردة وانتكاس الموازين .

عظيمة ، وخاصة لكون النبي وكبار صحبائه كانوا مع قريش ، وقد تأكد هذا التفوذ نهائيا بتولى أمي بكر الخلافة الذي كان معناه الاعتراف بسلطة قريش ، وكان الخلفاء الأربعة الراشدون قريشين أيضا ، وكذلك الأمويون والمباسيون .

وطبقا لمذهب أهل السنة لانتزاع في وجوب توفر هذا الشرط ، فهو لازم بالاجماع تقريبا ، الا أن بعض فقهاء السنة ، ومنهم ابن خلدون ، فضلا عن المعتزلة والحوارج يميلون الى إلغاء هذا الشرط ، ولما كان هذا الشرط من لوازم المذهب التقليدي لأهل السنة ، وذلك بسبب ظروفه المحلية والتاريخية ، فلا بد من الاسهاب فيه (٣٤) .

٤٣ - قلنبداً بنظرية أهل السنة ، يذكر الماوردي بكل وضوح كما فعل غيره من الفقهاء (٣٥) أن الخليفة لابد أن يكون قريشياً (٣٦) وهو يؤسس هذا القول على مصدريه ، الحديث والاجماع ، فأما عن الحديث ، فإنه يورد حديثين (٣٧) .

(٣٤) « المواقف » يعر عليه الشرط ، الا أنه ليس محل اجماع .

(٣٥) يرجع تقريب المرام ص ٣٢٢ - والمقائد النسفية ص ١٤٤ وابن حزم ج ٤ ص ٨٩ . والمواقف ج ٤ ص ٣٥٠ .

(٣٦) الاحكام السلطانية ص ٤ .

(٣٧) ويذكر صاحب تقريب المرام حديثاً ثالثاً نصه : « الولاية في قريش ما أطاعوا الله وعللوا امره ص ٢٢٤ ويضيف هذا المؤلف سنداً عقلياً لا يرى أن لشرف النسب أثراً كبيراً في جمع كلمة الأمة ويضمن طاعتها . وفي نفس المتن يرجع حاشية القساري على المواقف ج ٨ ص ٣٥٠ .

وتوجد أحاديث كثيرة في الأصلية قريش ذكرها ابن خلدون في مقدمته ص ٢١٥ ورشيد رضا في كتاب الخلافة ص ١٨ ، ١٩ وأصبا « الأئمة من قريش » - ومع ذلك فإنه حديث آحاد ليس له قوة الأحاديث المشهورة ، ويذكر صاحب المقائد النسفية ص ١٤٤ أنه رغم ذلك فإن أيا بكر استند اليه في مناقشته مع الأصناف يوم السقيفة ولم ينازعه أحد في صحته . يرجع أيضا ابن حزم ج ٤ ص ٨٩ . ويظهر أن حديثاً رواه صحابي جليل كأي بكر وإن كان حديث آحاد الا أن له قيمة تقارب الأحاديث المشهورة . هذا من ناحية الثبوت ، أما من ناحية الدلالة فمن المتفق عليه أن الإمامة القصودة بالحديث ليست أئمة الصلاة وإنما هي الخلافة (تقريب المرام ص ٣٢٢) .

أما عن الاجماع ، فقد وقع فى عهد الصحابة ، وفى الأجيال التى جاءت بعدهم .

ولكن الفقهاء المتأخرين ، الذين جاموا فى فترة ضعف الدولة العباسية ، وهى آخر أسرة قرشية تولت الخلافة ، تساهلوا فى هذا الشرط ، فنجد فى « تقرير المرام » (٣٨) أنه فى حالة الضرورة اذا لم يمكن اقامة خلافة قرشية لعدم وجود قرشى صالح لها أو لتغلب بعض المستبدين ، فلا شك فى انه يمكن تعيين أى خليفة دون نظر الى نسبه ، لأنه يمكن بذلك تطبيق الشريعة وتنفيذ الحدود رغم عدم توفر جميع الشروط اللازمة فى الخليفة ، وذلك لأن الضرورات تبيح المحظورات (٣٩) فظاهر أن هذا الفرض يخرج من نطاق نظام الخلافة الصحيحة التى ندرسها الآن ، وفى هذا النظام لا بد أن يكون الخليفة قرشياً ، ولا يكفى فى ذلك أى نوع من القرابة بل يجب أن يكون ذا نسب شرعى ، أما قرابة الانتساب فليس أصحابها أهلاً للخلافة (٤٠) ، ومن باب أولى الموالى (٤١) والمعتاق (٤٢) الذين ليس لهم أى نوع من القرابة (٤٣) .

٤٤ - لننتقل بعد ذلك الى النظرية الأخرى التى أخذ بها الخوارج وغالبية المعتزلة ، يقول هؤلاء بأن الخلافة ممكنة لأى شخص ولو لم يكن قرشياً وحجتهم فى ذلك الحديث النبوى « اسمعوا وأطيعوا ولو ولى عليكم عبد حبشى » ، مما يدل فى نظرهم

(٣٨) ص ٢٢٢ .

(٣٩) يراجع فى نفس المعنى شرح القاموس - أشار اليه رشيد رضا فى الخلافة ص ١٩ .

(٤٠) ابن حزم ج ٤ ص ٨٩ .

(٤١) مقدمة ابن خلدون ص ٢١٥ .

(٤٢) ويظهر أن ابن خلدون يرى عكس ذلك إذ يقرر أن سالم حوى حذيفة كان أهلاً للخلافة فى رأى عمر (المقدمة ص ٢١٥) .

حاشية : [أن قول عمر هذا يعتبر دليلاً لأن يعارضون اشتراط النسب القرشى فى الخليفة] .

(٤٣) ابن حزم ج ٤ ص ٨٩ - ٩٠ .

على أن الامام يمكن أن يكون غير قرشي (٤٤) بل ان ضرار ابن عمرو النطفاني ، وهو من فقهاء المعتزلة يرى أنه يجب أن يفضل الزنجي على القرشي ، اذا كان كلاهما في درجة واحدة من الأهلية للخلافة لأن الزنجي يكون من السهل عزله اذا خرج على واجباته كخليفة .

٤٥ - ويرد السنيون على هذه النظرية بأن المراد ، من الامام في نص الحديث الذي اعتمدوا عليه ليس هو الخليفة ، بل ما سواه من الولاة الذين يعينهم الخليفة ، (كقواد الجيش ، وولاة الأقاليم) ، وهم لا يشترط فيهم أن يكونوا قرشيين ، ويقولون بأن هذا التأويل يوفق بين هذا الحديث وبين الأحاديث التي تستلزم أن يكون الخليفة من قریش (٤٥) .

(٤٤) المواقف ج ٨ ص ٣٥٠ وابن حزم ج ٤ ص ٨٩ وتقريب اللام ص ٢٢٢ - والقائد التنسفي ص ١٤٤ وابن خلدون ص ٢١٥ من الكلمة .

(٤٥) المواقف ج ٩ ص ٣٥٠ - وتقريب اللام ص ٢٢٢ - وابن خلدون ص ٢١٥ ، ويرد صاحب المواقف ، وكذلك ابن خلدون تفسيراً آخر لهذا الحديث ، فالتبى صلى الله عليه وسلم انما قصد به أن يوجب على الأمة اتصافهم بالطاعة لولي الأمر حتى في هذا الغرض المستحيل .

الفصل الثانى

اجراءات الانتخاب

٤٦ - سنحاول أن نبحث هذا العنوان - فى حدود ما نملك مع مراجع (١) - المسائل الآتية :

أ - تحديد الأفراد الذين لهم حق الانتخاب « أهل الاختيار »

ب - مكان الانتخاب .

ج - الأغلبية اللازمة للانتخاب .

د - التزام الناخبين باختيار المرشح الأصلى .

هـ - ماهية هذا المقعد .

٤٧ - أ - أهل الحل والعقد (أهل الاختيار) :

ان لتحديد الناخبين أهمية عملية كبرى ، فهو يمكننا

من تعريف المقصود من تعبير « أهل الحل والعقد » ، حتى

لا يبقى مدلوله غامضاً عندما نستعمله فيما بعد .

(١) يكاد يكون عملنا فى هذا البحث انشائياً لا يقتصر على مجرد شرح الفقه الإسلامى ، لأن ما نسميه اليوم طريقة الانتخاب لم يعرفها العالم الإسلامى فى صورة عملية واضحة . وقد بينا من قبل سبب تقصير فقهاء المسلمين فى كل ما يتعلق بالانتخاب ، وهو تحول الخلاف الشرعى إلى ملكية وراثية فى وقت مبكر ، فلا بد لنا من أن نعتمد على أنفسنا فى إيجاد صورة أولية لطريقة انتخاب (الخليفة) ونظم تسمى المراجع التى نعتد عليها مؤملين أن يكون هذا حظوا لفقهاء المسلمين إلى البادرة لمدة هذا الفصل .

ان تحديد هيئة الناخبين أى أهل الحل والعقد ضرورى لكى يمكن تحديد الناخبين بطريقة واضحة لا يمتريها الشك ، ودون هذا التحديد لا يمكن أن يوجد انتخاب حقيقى منظم ففى عصر الصحابة لم يكن من الممكن التفكير فى وضع شروط لمزاولة حق انتخاب أهل الحل والعقد - لأن الفكرة السهلة التى سادت هى أن الناخبين هم صحابة النبى ، ولو بقيت الخلافة انتخابية بمد جيل الصنخاية لشمرت الأمة الاسلامية بضرورة ايجاد اجراءات منظمة ومحددة لاختيار أهل الحل والعقد وتحديدهم بحيث لا تبقى هذه المسألة الجوهرية وهى مسألة انتخاب أهل الحل والعقد ثم انتخاب الخليفة بمعرفتهم دون قواعد محددة (★) .

والواقع أن تحديد « أهل الحل والعقد » ، ليس ضروريا فقط لانتخاب الرئيس (الخليفة) ، بل هو ألزم كما سنرى فيما بعد عند الكلام على مباشرته مسئوليات الحكم ، فان وجود هذه الهيئة ضرورى لكى يتمكن الرئيس من القيام بواجباته بطريقة صالحة مطابقة للمشرية . فمن الواجب اذن على فقهاء هذا العصر ألا يكتفوا بمباراة « أهل الحل والعقد » ، كما فعل أسلافهم دون تحديد معنى هذه الكلمة ، أو دون ايجاد الوسيلة العملية لكى يمكن لكل شعب اسلامى أن يمين الأشخاص الذين يكونون هذه « الجماعة » التى يقع على عاتقها واجبات جوهرية سواء فى انتخاب الرئيس أو فى مباشرته مسئولياته بأن تتولى الرقابة على أعمال الحكومة .

(★) تطبيق : ظاهرا أنهم تحدثوا بذلك الاصطلاح مع السلاطين الذين فرضوا ولايتهم بالقوة والفتنة ، وأعطوا لأنفسهم الحق فى تحديد من هم أهل الحل والعقد - واستعملوا القوة لفرض سلطانهم على الجميع وإبادة من عارضوهم من « الناخبين » أى أهل الحل والعقد .

٤٨ - شرط العدالة :

بيننا فيما سبق أن هناك بعض الشروط تعتبر شروطا ظاهرة (الذكورة ، الحرية ، البلوغ ، الاسلام ، العقل) ويسهل التحقيق من وجودها .

أما شرط « العدالة » فيخيل اليينا أن الطريق العملي لتحديد من تتوفر فيهم هو استعمال « القرائن » المبنية على المبادئ الاسلامية العامة ، فكل مسلم مقروض فيه أنه عدل حتى يثبت عكس ذلك (٢) - - وشرط « العلم » يمكن التحقق منه بسهولة باشتراط تقديم ما يثبت اجتياز الشخص مرحلة معينة من مراحل التعليم (٣) ، يبقى اشتراط «الحكمة» وهي تعنى درجة معينة من الخبرة بأحوال الناس والاحتكاك بالرأى العام وعلى ذلك يرجع لهذا « الرأى العام » نفسه ليختار من توفرت فيهم الشروط الأخرى السابقة ومن يكون منهم أكثر خبرة ونفوذاً (٤) .

٤٩ - نظام الانتخاب :

يمثل هذه التوجيهات ، نرى أنه من الممكن أن نصل الى وضع المخطوط الرئيسية لنظام انتخاب عام يتغير تطبيقه العملي بذاهة بحسب النظام السياسى لكل شعب من الشعوب الاسلامية .

(٢) وفى نظر الفقهاء يكون الدليل العكس هو صدور احكام قضائية جنائية على درجة من المظورة يترتب عليها سقوط صفة العدالة (مثل الحدود) وأضافوا لذلك طائفتين :

١ - التجربة عليهم شهادة الزور لدى القضاء .
٢ - والذي تكرر اتهامه فأصبح صلا للشبهات .

(٣) ويمكن أن يكون هذا الدليل حصوله على ديبلوم أو شهادة تثبت حضوره بدروس عامة للجمهور ، لأصلاهم نوعا من الثقافة السياسية والشرعية المتصلة بنظام الحكم .

(٤) نعتقد أن الانتخاب قد يكون أفضل الطرق لتعيينهم ، وبذلك يكون انتخاب الرئيس على درجتين ، تكون فيه الدرجة الأولى لاختيار « أهل الملل والمقد » .

٥٠ - ب - مكان الانتخاب :

يقع الانتخاب في جميع أنحاء العالم الاسلامي ، وليس للناخبين الذين يقيمون في العاصمة (مقر الخلافة) أو في أي قطر معين من الأقطار الاسلامية أي امتياز قانوني ، ولكن عملاً قد تكون لهم أولوية تمكنهم من أن يكونوا أول من يبدأ الانتخاب ، ويقول الماوردي في ذلك أن جميع الناخبين سواء منهم من كان في العاصمة ومن كان بالأقاليم الأخرى (التي يعبر عنها فقهاؤنا بالأمصار) ، متساوون في حقوق الانتخاب ، ولا توجد طبقة لها امتياز على غيرها ، ولكن في العمل لما كان الناخبون الموجودون في العاصمة هم أول من يعلم بموت الحاكم ، ولأن أغلب المرشحين الصالحين لتولي الحكم يوجدون في غالب الأحيان في مقر الخلافة ، فإن ناخبى العاصمة قد تصبح لهم أسبقية بحكم الواقع (٥) .

٥١ - ج - الأغلبية المطلوبة :

فيما يتعلق بالأغلبية اللازمة لانتخاب الخليفة نجد أمامنا آراء مختلفة تخلط بين الترشيح والولاية حتى يبدو بعضها في منتهى الغرابة : من ذلك القول بأن أي عييد مهما قل من الناخبين يكفي لتعيين الخليفة والصواب أنه يكفي للترشيح فقط . (وبعض الفقهاء يحدد هذا العدد تحديداً

(٥) الأحكام السلطانية ص ٤ ، ويعترض ابن حزم بكل شدة على القول بأن سكان العاصمة وحدهم يقومون بانتخاب الخليفة دون أهل الأمصار ويرى أن هذا الادعاء وجد في عصر الأمويين إذ ادعى أهل الشام بأن لهم وحدهم حق انتخاب الخليفة ، وهكذا انتخبوا مروان ثم ابنه عبد الملك (ج ٤ ص ١٦٨) . ولا كان الانتخاب يجري في جميع الأقطار فلا بد من وضع نظام يحقق إجماعه في جميع البلاد في وقت واحد ، وقد كان ذلك أمراً عسيراً في الصور السابقة ، أما اليوم فهو من الأمور السهلة المألوفة .

تحكميا بخمسة والبيض يكتفى بثلاثة ، بل أن هناك من تبلغ
 به السخافة الى أن يكتفى بناخب واحد (٦) .
 وظاهر أنه طبقا لراى أمثال هؤلاء ، لا يكون الأمر
 انتخابا حقيقيا إذ أن أقوالهم تؤدي الى القول بشرعية الخلافة
 الناقصة غير الراشدة وهى خلافة من جاءوا بعد عصر الخلفاء
 الراشدين عن طريق التغلب والسيطرة أو الوراثة . وذلك
 بإعطائها أساسا انتخابيا سوريا بالزعم بأنهم عينوا بطريقة
 انتخابية صورية عن طريق تقليل عدد الناخبين ، ألا يمكن
 كل متغلب أو مسيطر أن يجد له ناخبا واحدا أو خمسة
 يؤيدونه .

(٦) كل هذه الآراء تظهر بين الترشيع والولاية . ترشح في ذلك الأحكام السلطانية
 من ٥ - والسوابق التاريخية التي أشار إليها للوردى والتي اعتمد عليها
 أهل البصرة القائلون بهذا الراى في نظرنا شواهد مرفقة ، فإبريكر لم ينتخب
 بمباشرة غير له . وإنما انتخب في اليوم التالى ليوم السقاية بينما بايع جميع الصحابة
 أما الستة الذين انتخبوا عثمان ، فإن هذا الاختيار لم يكن مقصودا به تعيين الخليفة .
 وإنما قصد به تعيين المرشح للخلافة من بين الستة الذين اختارهم عمر . أما خنيس
 الكوفي فيلاحظ أنها تعتمد على قياس تعيين الخليفة بأحكام نظم أخرى كالزواج أو الإجراءات
 القضائية رغم اختلاف هذه النظم في طبيعتها عن نظام الحكم فهو قياس مع الفارق فالقاضي
 أو الولي خاصا خاضعا للولاية المقررة على القضاء أو التزويج بينما التأشير الذى يعطى صوته
 لا يملك له يوم غير من التأشير ولاية تعيين الحاكم .
 أما الإضرعية الذين يقولون بأن ناخبا واحدا يكتفى لتعيين الحاكم فهم يستندون الى
 واقعة تاريخية أسـ . فـهـمـها قـول العباس لـمـل أمدد يدك . أيايكم فيقول الناس عم
 الرسول بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان فإنه لا يفهم من قول العباس أن ذواته
 وحده تمثل لمل صفة الخلافة وإنما قصد أن صابغته ستصبح غيره من الناس على مبايعته .
 كما أن اقتراح العباس لم يقبله على . . .
 (ج ٨ ص ٣٥٢ ، ٣٥٣) . وتقرىبة المرام (ج ٢٢) أن
 بيعة شخص واحد أو اثنين تكفى لتعيين الحاكم وإن مسألة اشتراط حصول البيعة أمام
 شهود أولا مختلف فيها . وهذا القول يستند أيضا الى شواهد تاريخية أسـ . فـهـمـها .
 كما أنه يستند أيضا الى العرف وهو يقصد بذلك ما جرى على انتخاب الخلفاء من بني
 أمية وما بعدهم ، وقد بينا من قبل أن خلافتهم لم تكن صحيحة . فلا يخضع الاستشهاد
 بهذا .

ويلاحظ أن الألفج أحد هذه الآراء يستوجب تعيين دائرة الانتخاب بحيث يكون
 خاضعا على الجامعة واستندا لا ينتخب كل بلد خليفة هون أن يمكن معرفة إقليم اسبق
 زمنيا .

٥٢ - التمييز بين الخلافة الصحيحة والناقصة :

والواقع أنه لتكوين رأى صحيح فى هذا الشأن ، يجب أولا التنزه عن هذه الأغراض ، وتجنب هذا الخلط المولم بين نظام الخلافة الشرعية الصحيحة ، وبين الخلافة الناقصة . فهذا النوع الأخير هو فى طبيعته قائم على أسس غير صحيحة (وتعاقد فاسد لوقوع الاكراه) ، ولا يمكن محاولة تصحيحه بالزعم بوقوع انتخاب موهوم . أما الخلافة الصحيحة فهى على العكس من ذلك تؤسس على انتخاب حقيقى وعقد صحيح ، فمن المقطوع به أن الحل الصحيح لمسألة الأغلبية اللازمة يرجح فيه رأى الفقهاء الذين قالوا أن تعيين الخليفة لا ينمقد الا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد ليكون الرضاء به عاما ، والتسليم لامامته اجماعا » (٧) .

وحجة هؤلاء الفقهاء قاطعة ، فإن الخليفة (رئيس الدولة) ، وهو ممثل الأمة يجب أن تستند سلطته على عقد صحيح مبنى على موافقة جمهور الأمة (٨) ، أما الاعتراضات التى توجه الى هذا الحل فهى غير جدية ، وهى نوعان : الأول الذى قاله « الماوردى » ، يقوم على تفسير خاطئ لمحادثة تاريخية (٩) ، أما الثانى الذى قاله ابن حزم فهو قائم على

٢٧ الأحكام السلطانية . ص ٤ .

(٨) يشاف الى ذلك أن هذا الحل يمنع من انتخاب أكثر من خليفة واحد ، فطبقا للأراء الأخرى من المكلف أن يمين عدة خلفاء مادام يكفى لبيعة كل منهم خمسة أشخاص مثلا ، ويقول أهل تلك الأراء بأن الأولوية تكون للأسبق فى التبيين (ابن حزم ص ١٧٠) ومعنى ذلك أنه يكفى أن يعلق الشخص مع خمسة لكى يبايعه فيلتزم الناس جميعا به ذلك ببيعتهم حتى ولو كانت أغلبية المسلمين لا توافق على ذلك بل وحتى لو كان هناك من هو أصالح لتولى الخلافة .

(٩) الأحكام السلطانية ص ٤ : « وهذا مذهب مدفوع ببيمه أبى بكر رضى الله عنه ، على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر بيعته قدوم غالب عنه » . وقد أشرنا من قبل الى أن هذا التفسير لا حصل فى اختيار أبى بكر غير صحيح ، فإن انتخابه لم يتم الا فى اليوم الثالث ليوم السليفة وليس بمجرد مبايعة عر له .

ظن خاطيء بأن ذلك يستلزم الاجماع على انتخاب شخص معين (١٠) ، فالحل الذى قال به علماء الكلام هو من الوجهة الفقهية والعملية الحل الوحيد الذى يمكن قبوله (١١) ، وبناء عليه فلا مجال للتردد فى رفض الآراء ، المخالفة السخيفة التى ذكرناها ، والتى لا تغفى البواحث السياسية التى أوجدتها .

٥٣ - رأينا :

وكل ما يمكن قوله للاحتفاظ بحقيقة النظام الانتخابى ، انه فى المرحلة الأولى (١٢) : وهى مرحلة التشريع ، يكفى أن يرشح الشخص بواسطة فرد واحد أو أكثر ، أما فى المرحلة الثانية - مرحلة الانتخاب فلا بد أن ينتخب بأغلبية الأصوات ، وفى المرحلة الثالثة وهى مرحلة التنصيب لمباشرة الخلافة (١٣) فإن اعلان بدء نفاذ عقد الخلافة يكون بالبيعة

(١٠) ابن حزم ج ٤ ص ١٦٧ : ١٧١ - حيث يقول أن من المستحيل أن يتفق المسلمون جميعا على شخص واحد ليكون خليفة ، ولكن الوضع يختلف إذا اشترطنا الأغلبية بدلا من الاجماع . ومع ذلك يشير المؤلف الى صعوبة أخرى ، إذ يقول أنه من المستحيل عملا تعداد أصوات جميع المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها ، ولكن هذه الاستحالة لم تعد موجودة فى عصرنا حيث أمكن وضع نظم انتخابية دقيقة يساهم فيها ملايين الناخبين كما فى روسيا وأمريكا .

ويلاحظ أن ابن حزم لا يوافق على القول بتحديد العهد اللازم للبيعة ببيعة واحدة ، وإنما يقترح ثلاثة وسائل : الأولى وهى التى يفضلها وهى تعيين الخليفة بواسطة سلطه ، والثانية . وهى فى حالة عدم التبيين من السلف وهى اعلان الشخص نفسه خليفة متى كان أهلا لذلك . أما الثالثة فهى أن يختار الخليفة السابق عددا من الناخبين يتولون اختيار الخليفة كما فعل عمر .

(١١) ويظهر أن الشيخ رشيد رضا يؤيد هذا الرأي (ص ١١ : ١٢) .
(١٢) فالانتخاب يكون على ثلاثة مراحل الأولى وهى تقم المرشحين الى الناخبين ، والثانية وهى الأهم هى اختيار أحد هؤلاء المرشحين بأغلبية الأصوات والثالثة هى بيعة الخليفة المختار لى يباشر سلطته . (الأحكام السلطانية ترجمة استرودج القرنية ص ١٠٦) .

(١٣) ويقول مترجم الأحكام السلطانية « استرودج ص ١١٢ » .
« يمكن القول بأن البيعة تنميه عقد الهبة الذى ينفذ بالايجاب والقبول ولكنه يتم بالتسليم ، فذلكم الخلافة تنفذ بالايجاب والقبول وتتم بالبيعة التى تعتبر تسليما (=) »

المبادرة من جميع غايبى الماصمة كممثلين لبقية الناخبين وذلك بقصد تسهيل (اجراء التنصيب) (١٤) .

٥٤ - ٤ - واجب الناخبين فى اختيار أصلح المرشحين :

يكفى لبيان أهمية هذا الالتزام أن نورد ماكتبه «المأوردى» فى تعريف هذا الالتزام « اذا اجتمع أهل المقعد والمحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الامامة (أى المرشحين) ، المتوفرة لديهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس الى طاعته ، ولا يتوقفون عن بيعته . فإذا تبين لهم من بين الجماعة من أدام الاجتهاد الى اختياره عرضوها عليه فان أجاب اليها بإيموه عليها وانمقدت ببيعتهم له الامامة ، فلزم كافة الأمة الدخول فى بيعته والانقياد لطاعته ، وان امتنع عن الامامة ولم يجب اليها لم يجبر عليها (لأنها عن رضى واختيار لا يدخله اكراه ولا اجبار) ، وعدل عنه الى من سواه من مستعقبيها ، فلو تكافأ فى شروط الامامة اثنان قدم لها اختيارا أسنهما ، وان لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطاً . فان بويج أصفرهما سنا جاز ، ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع رويى فى الاختيار ما يوجب حكم الوقت ، فان كانت الحاجة الى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور ، وظهور البغاة ، كان الأشجع أحق . وان كانت الحاجة الى فضل العلم أدعى

(٨) - للسلطة . . ويراجع فى معنى البيعة أيضاً ابن خلدون ص ٢٢٢ . حيث يزيد التشابه بين البيعة والخلافة مشيراً الى أن من يضع يده فى الخليفة مايعا يكون كمن يسلمه الولاية ، ويلاحظ أيضاً انه "يقتصر الى قياس الخلافة على عقد البيع كما تدل عليه استعمال كلمة بيعة ويراجع أيضاً "أقولك" فى الخلافة ص ٢٠ .

(١٢) وهذا يفسر القول بأولوية أهل الماصمة فهم أول من يجب عليهم التسليم للخليفة بعد اختياره وهذا مجرد تأكيد وتنفيذ لاختيار جمهور الأمة وليس يتبدل عنه . . . وهو تماثل لجراء حلف الشيخ فى الضرر بالخلف .

لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلـم أحق (١٥) فعلى الناخبين اذن الالتزام بأن ينتخبوا أكثر المرشحين كفاءة مع مراعاة ضرورات المصـر (١٦) . ولكن ما مدى هذا الالتزام ؟ هنا نظريتان متعارضتان تقوم كل منهما على تكييف مختلف لعملية الانتخاب فى ذاتها ، وهو ما ستتعرض له الآن عند بحث طبيعة هذا العمل من الوجهة القانونية .

٥٥ - هـ - ماهية الانتخاب (البيعة) :

عندما يبايع الناخبون المرشح للخلافة ، هل يمنحونه السلطة بهذا الاجراء أم انه مجرد اقرار بأنه هو الخليفة ، أو بمباراة أخرى هل البيعة عقد يمنح الولاية (مكسب للسلطة) أو تصرف (كاشف لها) (١٧) ؟ هناك رأى بأنها عمل كاشف ، وهذا الرأى يفترض انه لا يوجد فى الأمة الاسلامية إلا شخص واحد هو أجدر المرشحين بتولى الخلافة ، وأن اختيار الناخبين لا بد أن يهدى اليه ويكشفه ليعلموه الى العالم الاسلامى (١٨) ، ومعنى ذلك أن هذه النظرية تقوم على نوع من الصوفية أو الالهام دون أى اعتبار لتداخل العوامل الاجتماعية .

والحقيقة أن الناخبين باختيارهم للخليفة انما يمنحونه السلطة العامة ، فالانتخاب تصرف منشئ وسرى فيما بعد أن النتائج المنطقية لهذا الرأى هى التى سار عليها الفقهاء .

(١٥) و (١٦) الأحكام السلطانية ص ٥ . على هذا السؤال عرضنا . بقوله أن الاختيار ليس هو السبب (١٧) يجب صاحب « الوقت » . على هذا السؤال عرضنا . بقوله أن الاختيار ليس هو السبب المنشاء لسلطة الخليفة (أى الولاية العامة) ، وإنما هو يكشف وجودها . تراجع الوقت ج ٨ ص ٣٥١ . ويظهر أن « الوقت » انما قوت ذلك ردا على ما ذهب اليه الفقيه من انكار أن الانتخاب طريقة شرعية لاختيار الخليفة . يرجع ما ذكره الكويت « استرودج » ترجعة الأحكام السلطانية الى الفرنسية . ص ١٦٦ . ولعل هذه الفكرة هى التى تقس ما ذهب اليه بعض الفقهاء من الاكتفاء ببيعة عند محدود (١٨) من الأشخاص فى تعيين الخليفة ، فمنهم من اكتفى بخمسة أو ثلاثة . بل بواحدة !

٥٦ - النتائج العملية :

ولنبعث الآن فى أثر كل من هاتين النظرتين على التطبيق العملى لالتزام الناخبين باختيار أصلح المرشحين - ظاهر انه اذا أخذنا بالنظرية الأخيرة ، فإن هذا الالتزام يصبح فى الواقع مجرد نذب أو توصية ، أى انه اذا فرض أن الانتخاب قد خص بالولاية خليفة معيناً ، فإنه يكتسب ولايته بمقتضى هذا الانتخاب حتى لو وجد من بين المرشحين من كان أجدر منه ولم يقع عليه الاختيار - وكل ما يمكن ترتيبه على هذا الالتزام هو أن ينصح الناخبون بمراعاة ما تمليه عليه ضمائرهم تنفيذاً لهذا الالتزام الذى يوجب عليهم اختيار أصلح المرشحين ، دون أن يترتب على هذا النذب أى جزاء من جزاءات القانون العام - وعلى عكس ذلك ، لو كان الانتخاب مجرد تصرف كاشف كما يقول بذلك أصحاب النظرية الأولى ، فإن الناخبين يقع عليهم التزام قانونى (لا مجرد توصية أو نذب) ، بأن يختاروا من هو أكثر أهلية ، فإذا خالفوا هذا الالتزام القانونى الإلزامى فى اختيارهم فإن هذا الانتخاب يقع باطلاً .

٥٧ - حالة اختيار المفضول :

نستطيع الآن أن نفهم ما قاله « الماوردى » فى هذا الصدد « ولو ابتدأوا (الناخبون أو أهل الاختيار) ، ببيعة المفضول مع وجود الأفضل نظر : فإن كان ذلك لعذر دعا اليه كون الأفضل غائباً أو مريضاً أو كون المفضول أطولع فى الناس وأقرب فى القلوب ، انعقدت بيعة المفضول وصحت امامته - وإن بويع بغير عذر : فقد اختلفت الآراء فى انعقاد بيعته

وصحة امامته ، فذهبت طائفة منهم « الماحظ » الى أن ييمته
لا تتمتع لأن الاختيار اذا دعا الى أولى الأمرين لم يجز العدول
عنه الى غيره مما ليس بأولى (كالاكتفاء فى الأحكام الشرعية ،
أى انه لا يجوز اذا وجد الأولى وهو النص) • وقال الأكثر
من الفقهاء والمتكلمين يجوز امامته وتصح بيعته ، ولا يكون
وجود الأفضل مانعا من امامة المفضول اذا لم يكن مقصرا عن
شروط الامامة ، كما يجوز فى ولاية القضاء تقليد المفضول
مع وجود الأفضل لأن زيادة الفضل مبالغة فى الاختيار
وليست معتبرة فى شروط الاستحقاق (١٩) • ففى الفرض
الأول ، أى اذا كان هناك عذر مبرر لترك الأفضل يكون فى
حكم غير الموجود لوجود سبب كاف لتفضيل من هو أقل منه ،
ولكن الفرض الثانى هو الذى تتعارض فيه النظريتان :
فالفقهاء الذين يرون أن بيعة المفضول تكون غير صحيحة
ولا تتمتع بها الامامة يظهر انهم يقولون بنظرية الصفة
الكاشفة للانتخاب • أما الذين يقولون بالعكس ، وهم أغلبية
الفقهاء والمتكلمين كما ذكر الماوردى فيرون أن الانتخاب
تصرف متشبه (٢٠) •

٥٨ - وجود الأفضل فيما بعد :

وهناك مسألة أخرى اذا فرضنا أن الذى وقع عليه
الاختيار كان الأفضل وقت الانتخاب ، ولكن وجد بعد ذلك
شخص آخر يفضل : فى هذه الحالة لا خلاف بين الفقهاء فهم
مجمعون على أن « عقد البيعة يكون قد انقضى نهائيا مع الذى
وقع عليه الاختيار أولا ، ولم يجز العدول عنه الى من هو
أفضل منه (٢١) » •

(١٩) الأحكام السلطانية ، ص ٥ - ٦ •

(٢٠) يرجع أيضا للرافع ، ج ٨ ص ٣٧٣ • وابن حزم ج ٤ ص ١١٠ •

(٢١) الأحكام السلطانية ص ٥ •

فالنظريتان لا تتعارضان في هذا الصدد إذ أن الخليفة
عندما انتخب كان أفضل المرشحين فاختياره ، سواء اعتبرناه
تصرفا منشئا أم كاشفا قد اكتسب حقا نهائيا في الإمامة .
ومعنى ذلك أنه لتقدير من هو المرشح الأفضل يجب الرجوع
إلى الوقت الذي وقع فيه الانتخاب .

٥٩ - التساوى في الإفضلية - والمرشح الوحيد :

ولكن النظريتين تتعارضان في صدد المسألتين الآتيتين:
(أ) إذا وجد الناخبون أمامهم شخصين متساويين في
الأهلية والفضل فكيف يختارون أحدهما ؟

(*) بحسب رأى القائل بأن الاختيار تصرف منشئ
« يكون الناخبون باختيار في بيعة أيهما شاءوا (٢٢) » ، أما
بحسب الرأى الآخر فإن الناخبين لا يستطيعون تفضيل
أحدهما على الآخر مادام متكافئين وللوصول إلى حل للمشكلة
يرى بعضهم أنه يجب « أن يقرع بينهما ويختار من أصابته
القرعة منهما (٢٣) » .

(ب) إذا لم يوجد إلا شخص واحد توفرت فيه شروط
الأهلية لتولى الخلافة فيجب أن يختار إماما . ولكن هل يلزم
إجراء انتخاب للوصول إلى ذلك ؟ ذهب من يعتبرون الاختيار
تصرفا كاشفا إلى أنه لا فائدة في إجراء الانتخاب في هذه
الحالة « لأن المقصود من الانتخاب تمييز المولى ، وقد تميز
هذا بصفته (٢٤) » . أما أصحاب النظرية المخالفة فيرون أنه

(٢٢) الأحكام السلطانية ص ٥ .

(٢٣) الأحكام السلطانية ، ص ٥ ويرى للوردى أن التنازع على الخلافة ليس سببا لاستبعاد

للتنازعين حيث يقول « والذى عليه جمهور العلماء والفقهاء أن التنازع فيها لا يكون قسما
ماتما وليس طلب الإمامة مكروما ، فقد تنازع فيها أهل الشورى ، فما رد عنها طالب » .

(٢٤) الأحكام السلطانية ، ص ٦ .

لا بد من وقوع انتخاب لكى يكسب المرشح ، ولو كان واحداً ،
الولاية ، لأن الخلافة عقد لا يتم الا بمقاد (٢٥) .

٦٠ - الرأى الراجح :

لنرجع الآن الى مسألة ماهية اجراء الانتخاب ، فقد
استعرضنا النظريتين المتعارضتين فيما يختص بهمايته
القانونية ، وقد بينا أن النظرية القائلة بأنه عقد منشئ هي
التي نفضلها .

٦١ - النتائج المنطقية :

بقى أن نستخلص منها نتائجها المنطقية الآتية :
(أ) أن المرشح للرئاسة حتى ولو كان هو أصلح الناس
لها ، لا يكتسب الولاية الا بمقتضى الانتخاب ولا تكفى
الأهلية الذاتية ، ويترتب على ذلك ما بيناه مع رأى جمهور
الفقهاء فى المسائل الثلاث السابقة وهي صحة انتخاب
خليفة ولو وجد من هو أفضل منه ، أو مع يكافؤه فى
الأفضلية ، وكذلك وجوب اجراء انتخاب فى حالة وجود
مرشح واحد كفى .

(٢٥) الأحكام السلطانية ، ص ٦ حيث يقول « كالنقض اذا لم يكن من يصلح له الا واحد ،
لم يصح قاضيا حتى يولد » ، وقد ذكر أيضا رد بعض أصحاب الرأى للمرض على حكم
الحجة بقولهم « لا يصح للتفرد قاضيا ، وإن صار للتفرد إماما ، وفرق بينهما بأن القضاء
لإية خاصة يجوز صرفه عنه مع بقاءه على صفته ، فلم يكتفد ولايته الا بتقليد مستتيب له ،
والإمامة من الحقوق العامة المشتركة بين حق الله تعالى وحقوق (الأديين) أو البياد ،
لا يجوز صرف من استقرت فيه اذا كان على صفته ، فلم يقتدر تقليد مستحقها من تمييزه
الى عقد مستتيب له » .

ويلاحظ أن جميع المسائل التى تفرقت فيها آراء أصحاب المذهبين تبع أن المذهب القائل
بأن الانتخاب طريقة شرعية تتولى ثلاثة هو رأى جمهور الفقهاء ، وإن كان بعض أصحاب
هذا الرأى نفسه يلعب الى أن الانتخاب كاشف لا منشئ . ولكن الذى دلفهم الى ذلك
فى نظرنا هو حارضة رأى الشيعة فقط ، لذلك فانهم يتراجعون عندما يواجهون النتائج
المنطقية لهذا الرأى ، وهذا يؤكد أفضلية الرأى الذى رجحناه فى المتن .

(ب) ان الاختيار عقد حقيقي غرضه اعطاء الخليفة المنتخب الولاية العامة (٢٦) ومع هذا ينتج :

١ - انه لا بد من قبول من وقع عليه الاختيار برضاؤه الصحيح الحر ، وهو أمر متفق عليه (٢٧) :

٢ - أن ما يعيب رضا الناخبين - خاصة الاكراه - يجعل الانتخاب باطلا ولا أثر له (٢٨) :

٦٢ - وما سبق نستخلص هذا المبدأ الأساسي : مادام أن الخليفة المنتخب قد اكتسب الولاية من الانتخاب الذي هو عقد حقيقي بينه وبين الأمة ، فإن معنى ذلك أن سلطته انما يستمدّها من الأمة (٢٩) .

(٢٦) وفي ذلك يقول الطائري « ان الامة عقد مرافعة واختيار لا يشمله اكراه ولا اجبار » . ص . . .

(٢٧) ويقول « الطائري » من « في ذلك » ان اشترع - من اختياره - من الامة ولم يجبه اليها ، لم يجبر عليها

(٢٨) ابن خلدون ، القسمة ، ص ٢٢٢

(٢٩) ونلاحظ في هذا الصدد الفرق بين الخليفة والرسول ، فسلطة الرسول ، وهي روحية ودينية في الوقت نفسه مستمدة من الله مباشرة ، بينما الخليفة وسلطته دنيوية فقط . انما يستمدّها من الأمة ، وكلمة « الخليفة » وان كان معناها الأول « خليفة النبي أو مثله » ، تسمى أيضا « خليفة الأمة أو مثله » وقد جرى استعمالها في هذين للمعنيين على السواء ، فيقال خليفة المسلمين وخليفة الرسول ، يراجع شرح المقاصد ج ٢ ص ٦ ، ٧ ، وبمبسوط السرخسي الذي اشارت له لفكرة التركية ، ترجمة محمد الفنى سنى ص ٢٩ .

الباب الثاني

الاستغلاف أو اختيار الخليفة الشرعي السابق

٦٣ - أساس هذه الطريقة هو الاجماع ، فقد جاء في «المواقف»
أن تولى الخلافة يمكن أن يقع بناء على نص من النبي أو من
الخليفة الشرعي الصحيح السابق ومصدرا هذه القاعدة
هو الاجماع (١) .

٦٤ - ويذكر «الماوردي» ، سابقتين تاريخيتين يجب أن تستعرضهما
لتستطيع بحث الطبيعة القانونية لهذه الطريقة (٢) ،
فالسابقة الأولى هي اختيار أبي بكر - وهو الخليفة الأول
لعمر للخلافة من بعده ويروي الطبري قصة هذا التعيين ،
ويهمنا منها أن الخليفة الأول قد استشار بعض كبار الصحابة
(مثل عبيد الرحمن بن عوف ، وعثمان بن عفان) ، قبل أن
يختار عمر ، وأنه بذلك تأكد من اقرار الأمة لهذا
الاختيار (٣) ، وجعل عثمان يكتب خطاب الاستغلاف .
فضلا عن أن هذا الاختيار قد تم بمباينة الجمهور لهذا
المرشح نهائيا (٤) بعد وفاة أبي بكر .

(١) المواقف - ج ٨ ، ص ٣٥١ ، ويراجع أيضا ابن خلدون ص ٢٢٣ .

(٢) الأحكام السلطانية ، ص ٧ .

(٣) الطبري ج ٤ ص ٥١ ، ٥٣ .

(٤) الحقيقة الضمنية طيبة القلعة عام ١٢٢٢م ص ٣٠٤ .

أما الحادثة الثانية فهي ما فعله عمر وهو الخليفة الثاني ، بأن اختار ستة مرشحين وكلفهم باختيار مرشح منهم للخلافة من بعده والواقع أنه قد رجع الى الرأى العام فى تعيين هؤلاء المرشحين (٥) وأنه عندما اجتمع هؤلاء الستة ، وفوضوا عبد الرحمن بن عوف فى أن يختار من بينهم المرشح للخلافة ، فإنه قد بذل جهده للتأكد من اتجاه الرأى العام ، وانكب على هذه المهمة بكل دقة وأمانة ثلاث ليال (٦) ، وأخيرا عندما وقع اختياره على عثمان ، فإن هذا الاختيار قد أقره الجمهور بمبايسته له كما وقع فى تولية عمر (٧) .

٦٥ - وظاهر من ذلك أنه فى هاتين الحادثتين استتغلت الخليفة مع يخلفه بعد اقرار من الرأى العام ، وقع أولا ضمنا ثم جاء بعد ذلك صراحة عن طريق البيعة بعد وفاته - هذا هو ما دفع بعض الفقهاء الى القول برأى خاص فى ماهية هذه الطريقة ، فهي فى نظرهم ليست تعيينا نهائيا ، ولا تخول الشخص المعين سلطة الخلافة بمقتضى ارادة الخليفة السابق وحده ، وإنما هي مجرد ترشيح شخص معين (كما وقع فى تعيين عمر) ، أو شخص من بين أشخاص معينين (كما حصل فى اختيار عثمان) على أن الأمر يرجع فى النهاية الى ارادة الناخبين ، وهم أحرار فى أن يقرروا هذا الترشيح أو أن يرفضوه (٨) ، وسنعود لهذه المسألة -

(٥) الطبرى ج ٤ ص ٥٦ ، ٥٣ .

(٦) الطبرى ج ٥ ص ٣٣ - ٣٨ .

(٧) الطبرى ج ٥ ص ٣٣ - ٣٨ .

(٨) حاشية : (ونظرا عن ذلك فإن الاستتغلاف لا يكون صحيحا الا اذا كان صادرا من

كانت ولايته شرعية صحيحة) .

٦٦ - يكفينا الآن أن نقرر أنه ، حتى لو أخذنا بالرأى الذى يعتبر اختيار الخليفة السالف تعيينا نهائيا ، فإنه لا يمكن بحال من الأحوال أن نستخلص من هذه الطريقة سندا شرعيا لجعل الخلافة فى الاسلام ملكا وراثيا - وقد حاول البعض عبثا أن يتخذ من هذه الطريقة حجة ليخلع ثوبا شرعيا على ما جرى عليه العمل بعد الخلفاء الراشدين فى عصور الخلافة الناقصة حيث كان الخليفة الذى استولى على الحكم بالقوة يعين ابنه أو أحد أقاربه خليفة له لتبثى الخلافة فى أسرته . ولكن الواقع أن هناك تعارضا تاما بين اختيار أبى بكر لمر وبين تعيين يزيد بواسطة أبيه معاوية مثلا ، فبينما كان اختيار عمر مقصودا به مصلحة المسلمين بتقليد ولايتهم الى من هو أقدر على القيام بأعبائها ، فإن تعيين يزيد قصد به مصالح الأسرة الأموية بجعل الخلافة ملكا وراثيا فيها (٨) . فالحالة الأولى هى التى تكون اختيارا حقيقيا واستخلافا بالمعنى القانونى . أما فى الحالة الثانية فاستخلاف صوري ، والحقيقة انها كانت وراثية (وتنقل الى المستخلف عيوب ولاية من استخلفه بسبب عدم صحة استيلائه على الحكم بالقوة والسيطرة) .

٦٧ - وبين هذين النظامين توجد فروق جوهرية :

(١) فى الاستخلاف الحقيقى لا يستطيع الخليفة المتصرف أن يختار من يخلفه من بين أقاربه الأقربين (كابنه أو أبيه) ، على حين أن الاستخلاف الصوري يخفى فى الواقع وراثية ولا يستفيد منه عادة الا هؤلاء الأقارب المقربون بالذات .

(٨) -راجع فى نفس المعنى (رشيد رضا) فى الخلافة ، ص ٣٤ ، وقد كان تعيينه يزيد بمعرفه أبيه معاوية أول سابقة فى الاسلام للخلافة الوراثية . ولم ينتقد ابن خلدون هذا التبيين . بل لفسره بأنه تطور للخلافة لكي تصبح ملكا وراثيا . لفظه ص ٢٢٢ - ٢٢٥ .

(ب) في نظام الاستغلاف الحقيقي يجب أن يتوفر فيمن يستغلفه ، وقت اختياره ، شروط الأهلية اللازمة لتسولي الخلافة ، ولكن في حالة التوريث لا يشترط ذلك . فيجوز مثلا أن يكون المستغلف قاصرا مادام المقصود من تعيينه هو استبقاء الخلافة في أسرة معينة .

(ج) في نظام الاستغلاف الحقيقي يقع فعلا اختيار وتراعى فيه المصلحة العامة ، وفي النظام الوراثي ، لا يقع التعيين الا صوريا ، والحقيقة أن الاختيار يتقرر مبدئيا بناء على عرف متبع في الأسرة الحاكمة ، أو على تقاليد سياسية ، توجب تعيين شخص من أفراد الأسرة الحاكمة لمصلحة هذه الأسرة نفسها ، لا للمصالح العام (٩) . (وفضلا عن ذلك فإن الاستغلاف لا يصح شرعا الا اذا صدر ممن كانت خلافته صحيحة باختيار حر مثل أبي بكر أو عمر بن الخطاب) .

٦٨ — بعد أن عرفنا أساس وطبيعة الاستغلاف ، يمكننا أن نعالج البحث القانوني الخاص بهذه الطريقة من طرق اختيار الخليفة وذلك في فصلين متتاليين عن شروطها ثم عن آثارها .

(٩) يمكن القول بأنه في الحقيقة يستند الخليفة للمستغلف ولايته من سبب معتزل عن الخليفة الذي اختاره ، بخلاف الحال في الخلافة الوراثية حيث يكون للخليفين مصدر واحد ، هو وراثة مؤسسى الأسرة الحاكمة ، ويلاحظ أن الخلافة الوراثية غريبة عن الخلافة الصحيحة ، فإن الذى (ص) ، لم يمين للخلافة عنه ولا ابن عنه وكذلك كان لكل من الخلفاء الراشدين الأربعة ابن ولكن واحدا منهم لم يستغلف ابنه ليتولى الخلافة بعده .

الفصل الأول

شروط الاستغلاف

٦٩ - ليصح الاستغلاف يجب أن تتوفر فيه عدة شروط معينة في الخليفة المتصرف ومن استخلفه .

(١) فيما يتعلق بالخليفة المتصرف .

٧٠ - ١ - يجب أن يكون هو الرئيس - الشرعي الصحيح - المباشر للسلطة فعلا ، فإذا لم يكن قد تولى الإمامة بطريق شرعي صحيح فلا يمكن أن يصح الاستغلاف الصادر منه - كما أنه قبل ولايته لا يجوز أن يعد باستغلاف غيره إذا ولي الخلافة فيما بعد ، لأن الاستغلاف عمل يقوم به بمقتضى ولايته الفعلية الشرعية الصحيحة لا بمقتضى ولاية احتمالية متوقعة أو ولاية فاسدة أو ناقصة ولذلك لا يجوز الامتنع بياشر فعلا ولاية شرعية صحيحة (١٠) .

(١٠) وعلى ذلك إذا اختار أحد الخلفاء من يخلفه ، فليس لهذا المختار أن يتنازل عن هذا الحق لغيره ، لأنه لم يباشر سلطة فعلا .
(الماوردي) ، ص ٨ ، ٩ أن للخليفة أن يختار أكثر من واحد بترتيب معين .
ولكنه لا يملك أن يمين خلفا خلفه .

ولكن هل يستطيع الناخبون (أهل الملل والمذاهب) أن يبايعوا للمستغلاف في حياة الخليفة الذي استخلفه ؟ لا نستند ذلك ، لأن مثل هذا الإجراء لا يتكون اختيارا بالعمى الحقيقي ، لأن الانتخاب يكون في حالة خلو الخلافة فعلا ، ونحن نرى أن حق اختيار المستغلاف في حياة الخليفة السابق يكون له وحده دون الناخبين لأنه مجرد ترشيح لا تولية . ثم إن إعطاء الناخبين حق المبايع في هذه الظروف ، أما أن يكون أمرا لا طائفة منه إذا (=)

٧١ - ٢ - يجب أن يكون الباعث للخليفة على هذا التعيين هو الصالح العام فقط ككل الأعمال أو التصرفات التي يقوم بها أثناء ولايته العامة وقد قال الماوردي في ذلك « انه اذا أراد الخليفة أن يعين خلفه ، فواجب عليه أن يبذل كل جهوده للبحث عن أصلح الناس لها ، والذي تتوفر فيه شروط الأهلية اللازمة لها توفرها تاما (١١) ، وهذا رفض مطلق ، ونبد صريح ، وحكم قاطع ببطلان مبدأ الوراثة ، وسنرى فضلا عن ذلك فيما بعد ، أن الخليفة لا يجوز له اختيار أقاربه الأقربين ، حتى ولو كان فيهم أصلح الناس للخلافة ، وما عليه في هذه الحالة الا أن يمتنع عن الاستخلاف ويترك للناخبين أن يختاروا الأصلح عقب وفاته ، وعلى أي الأحوال يجب ألا يتأثر الخليفة في تعيينه بأي مصلحة شخصية ، أو عصبية أو اعتبار عائلي ، بل يجب أن يراعى الصالح العام وحده .

(ب) فيما يتعلق بالشخص المختار

٧٢ - ١ - أهليته وقت التعيين ووقت مباشرته للخلافة :

يجب أن تتوفر فيمن يستخلف شروط الأهلية للخلافة (الولاية) في وقت الاستخلاف فاذا كان وقت اختياره قاصرا أو غير عدل ، فإن استخلافه باطل ولو حدث بعد ذلك أن استوفى هذه الشروط وقت وفاة من استخلفه وذلك ببلوغه أو صيرورته عادلا (١٢) .

(١١) كانت البيعة عن حرية واختيار ، ولا ضرر في هذه الحالة من تأخيرها الى ما بعد انقضاء خلافة من اختاره وإذا لم تكن كذلك يكون أمرا خطيرا لأنه يمكن للخليفة للتصرف من استعمال وسائل الإكراه على الناخبين لانتقاء البيعة في حياته من اختاره ، فتصبح البيعة باطلة وصورية ، ويحصل النظام إلى وراثة ، وخطورة هذا الرأي أنه يعطي للوراثة سيادة شرعية لا أساس لها .

(١٢) الأحكام السلطانية ، ص ٧ .

(١٣) الأحكام السلطانية ، ص ٨ .

٧٣ - إذا كانت هذه الشروط اللازمة وقت تعيينه فانها بالطبع
الزم وقت توليه (١٢) .

٧٤ - الغائب :

الغائب ، بالمعنى القانونى لهذا التمييز (أى الشخص
الذى لا يعلم ان كان حيا أو ميتا) يكون استغلافه باطلا (١٤)
أما الغيبة المادية أى عدم الحضور فقط فلا تمنع من صحة
الاستغلاف ولكن إذا لم يعد وقت يدم خلافته وجب على
الناخبين أن ينتخبوا نائبا له يباشر شئون الخلافة باسمه
حتى يعود .

٧٥ - ٢ - استبعاد الأقربين :

يجب ألا يكون المستغلف اى الخليفة المعلن أو آباءه ،
لأن وجود هذه القرابة بينهما يثير الشك فى الباحث على مثل
هذا التصرف وتلك قاعدة توضح تماما تبد مبدأ الوراثة .
وقد وضعا الفقهاء قياسا على حالة الشاهد أو القاضى
الذى يشهد أو يحكم لمصلحة أصوله أو فروعه ، والذيع
يكون عملهما فى الحالين باطلا .

٧٦ - وكل ما يستطيعه الخليفة فى هذه الحال هو أن يلجأ إلى
ترشيحه ، على أن يأخذ رأى الناخبين قبل الترشيح ، وعلى
ألا يصحب الترشيح تاما الا باقرارهم (١٥) بعد وفاته ، على

(١٣) يلزم من كلام الثاوى أنه يجب أن يحتفظ بشروط الأملية ابتداء من يوم استغلافه إلى
يوم توليه الخلافة .

(١٤) الأحكام السلطانية من أ ، وعلة ذلك أنه لا يمكن التحقق من توافر شروط الأملية لديه .

(١٥) هل أنه من الواضح أنه إذا أخذنا بالرأى القائل بأن الاستغلاف لا يخرج عن كونه مجرد
ترشيح ، وأن الناخبين لهم الحرية المطلقة فى قبوله أو رفضه ، فإن القيد الذى أشرنا
إليه فى حالة ترشيح الابن أو الأب ، لا يكون قاسرا على هذه الحال بل هو عام فى جميع
حالات الترشيح .

أن تكون لهم الحرية المطلقة في هذا الإقرار أو الرضا بعد وفاة المستخلف .

٧٧ - لكن قاعدة استبعاد استخلاف الابن والأب ليست مجبلة إجماع الفقهاء (١٦) وإن كنا نفضل هذا الرأي (١٧) .

٧٨ - وعلى العموم ، فإن هناك إجماعاً على أن الجليفة يستطيع أن يستخلف أحد أقاربه الآخرين عدداً الابن أو الأب ، وذلك كإخيه وأعمامه (١٨) .

٧٩ - ٣ - وقت قبول المستخلف :

ويجب أن يقبل المستخلف هذا التعيين قبل وفاة المتصرف ، لأن التعيين ليس عملاً فردياً ، وإنما هو عقد يتم بإيجاب المتصرف ، وقبول ممن اختاره الأول وهذا تطبيق تام للقواعد العامة في العقود ، وبشاء على ذلك فلا يكفي أن يقع القبول قبل وفاة المتصرف ، بل قبل انتهاء خلافته بأي سبب من الأسباب كالتنازل أو العزل ، الأمر الذي يفقده كل صفة لإبرام هذا العقد .

(١٦) خمسة ابن خلدون ص ٣٣٢ : هناك مذهبان متضادان : الأول يقصر الاستبعاد على الابن وحده ، لأنه هو الذي يقصد حمايته عادة دون الأب ، أما الثاني ، ومن أمثاله ابن خلدون ، فيرى عدم استبعاد أي شخص حتى ولو الابن ، فللجليفة أن يعين أحد أقاربه دون استثناء ، يقتضى ولايته العامة .

(١٧) الأحكام السلطانية ، ص ٧ ، أ .

(١٨) الأحكام السلطانية ، ص ٨ وسرى فيما بعد أن بعض علماء البصرة يشترط موافقة الأمة لاستخلاف المستخلف قريباً أو غير قريب .

(١٩) ومما لا شك فيه أن حكم الأب أو الابن يمتد إلى الجد وإلى الابن (وهي حالة تقع كثيراً في المثل) ، لم يتعرض لها للوردى ، صراحة ، ولكن يظهر أن عبارة الأب والابن في كلامه تنصرف عادة إلى الجميع الأصول والفروع ، وما يؤكد ذلك قياسه على حالة الكفاية والشاهد لأن النكح في حالتين المختلفتين الآخرين يمتد إلى جميع الأصول والفروع .

٨٠ - طبيعة العقد :

ولكن تحديد وقت القبول على هذا الوجه ليس محل إجماع من الفقه فهناك من يرى بالمعكس أن القبول لا يصح إلا بعد وفاة المستخلف (أو انتهاء خلافته لأي سبب آخر) ، وحجتهم في ذلك أن الحق في الخلافة لا ينشأ إلا في هذه اللحظة ، ولا يمكن التصرف فيه قبل وجوده (١٩) .

٨١ - حالة الغائب :

وبديهى أنه يلزم أن يبقى الخليفة المختار حياً بعد انتهاء خلافة المتصرف ، وذلك لكي يستطيع مباشرة حقه في الخلافة ، وقد سبق أن تكلمنا عن حالة الغائب .

(١٩) - وهذا الحل ينشأ من طبيعة الاختلاف من عقد بين الخليفة المتصرف والمختار ، إلى عقد بين الأمة وهذا الأخير ، وما الخليفة المتصرف إلا ممثل لها في التصرف ، فهو عندما يصدر عنه الأيجاب لا يصدره باسمه ولحسابه ، بل باسم الأمة نفسها على لسانه ، وعلى ذلك فإن القبول يقع صحيحاً بعد وفاة الخليفة المتصرف ، لأن المتصرف المتبقي وهو الأمة نفسها ، لا يزال موجوداً رغم زوال صفة المتصرف وهذا التفسير يخالف في نظرنا مذهب أهل السنة ولكنه يؤكد فكرة اعتبار الاختلاف ترشيحاً فقط وليس تعييناً] .

الفصل الثاني

آثار الاستخلاف

٨٢ - الاستخلاف كما أسلفنا عقد بين المتصرف والشخص الذي يختاره ولكن آثاره لا تقتصر على هذين الطرفين ، بل تمتد الى « الغير » أى الأمة ، ولذلك سندرس على التوالى آثاره فيما يتعلق بالأطراف الثلاثة . .

(١) فيما يتعلق بالخليفة المتصرف :

متى تم الاستخلاف صحيحا فإنه يقيد من صدر منه فلا يستطيع بعد ذلك أن يبطله بمحض إرادته ، وذلك طبقا للقواعد العامة فى العقود (٢٠) .

٨٤ - وبديهي أن هذا الالتزام قاصر على حالة الحفاظ المختار بأهليته اما اذا فقد إحدى الصفات اللازمة لهذه الأهلية جاز للمتصرف بل وجب عليه أن يعزله .

٨٥ - وإذا كان الخليفة المتصرف لا يجوز له عزل من اختاره ، فإنه لا يجوز له أن يعين شخصا آخر لأن هذا يتضمن عزلا للأول وهو غير جائز .

(٢٠) ويرى الفقهاء فى ذلك بين اختيار الخليفة أو تخلفه . . وبين تعيينه أن ينسحب عنه من « عاله » . لأنه فى الحالة الأخيرة إنما يتصرف بمقتضى حق يملكه هو أما فى حالة الاستخلاف فإنه يتصرف فى حق يملكه عامة المسلمين . وبما أن عزلا لا يكون عزل الخليفة الذى يابعوه مادام لم يطرا عليه ما يفقده أهليته فإن الخليفة المتصرف لا يمكن أن يكون له أكثر مما لهم من حقوق (الأحكام السلطانية . ص ٨) .

(ب) فيما يتعلق بالشخص المختار :

٨٦ - لا شك انه متى قبل فانه يتقيد أيضا بقبوله ، فلا يجوز للطرفين معا ، المتصرف ، والمستخلف ، أن يعدلا عن التمييز بمحض ارادتهما ، وذلك حسب قول « الماوردي » :

« أما ان لم يوجد غيره فمن هو أهل للخلافة لم يجوز استمفاؤه ولا اعفاؤه وكان العهد على لزومه من جهتي الولي والولي (٢١) » .

وهذا الخروج عن القواعد العامة في العقود تبرزه مصلحة المسلمين العامة ، لأنه ينشأ لصالحهم من هذا العقد حق مباشر كما في حالة الاشتراط لمصلحة الغير في العقود المدنية ، كما انه تقع عليهم التزامات من نفس هذا العقد الذي لم يشتركوا فيه (٢٢) .

(ج) آثاره بالنسبة للأمة

٨٨ - ينشأ لصالح الأمة حق مباشر كما بينا وهو التزام طرفي المقعد بعدم العدول عنه طالما لم يوجد شخص ثالث يصلح للخلافة .

٨٩ - ويرى البعض أن الأمة تلتزم بمقتضى هذا العقد : أي أن الأمة تلتزم بمبايعته والخضوع له في حدود الشرع لأن الأمة

(٢١) أما ان وجد غيره - أحلا للخلافة - جاز استمفاؤه وخرج من العهد بإجماعها على الاستعفاء والاعفاء - الأحكام السلطانية ص ٨ ، ٩ .

(٢٢) وهذه القاعدة تؤيد المذهب الذي يعتبر الاختلاف عقدا بين الأمة نفسها (ويصالحها المتصرف) ، وبين المستخلف . وينشأ عنه التزامات وحقوق لكل من الطرفين .

خاتمة : أول من هذا التبرع على أساس الاشتراط لمصلحة الغير ، وهي فكرة مدنية . أن تعتبر هذه القاعدة دليلا على أن الفقه الإسلامي اضطر الى أن يخرج بهذا الصنف المستورى عن التزامه المدنية للنفرد ، ويكون ذلك أساسا لنظرية النفرد المستوردة في الفقه الإسلامي . لأننا الآن نسل في مجال ينظم القانون العام والدستور لا القانون الخاص .

تلتزم بكل ما يجريه الخليفة في حدود ولايته العامة ، وهذا هو المذهب السائد في الفقه وهو مذهب الشافعية ومعناه أن الاستخلاف يعطى للمستنلف الحق في الخلافة بدون حاجة الى موافقة الناخبين ، بمجرد انتهاء خلافة من عينه .

٩٠ - أما المذهب الذي نرجحه والذي سبق أن أشرنا إليه ، فمقتضاه أن الاستخلاف لا يتجاوز ترشيح الشخص ولا يعرم الناخبين من حريتهم في إقراره أو رفضه (٢٣) ، أي أن الاستخلاف عقد يتم بين المتصرف وبين من يختاره ولكنه لا يصبح لازماً ، ولا ينتج آثاره إلا بعد أن تقره الأمة ، هذا الرأي أقوم منطقاً من السابق وأكثر اتفاقاً مع السوابق التاريخية التي ذكرناها (٢٤) ، كما أنه يفسر لنا كيف تلتزم الأمة بهذا العقد وتصبح طرفاً فيه بإقرارها للعقد إذ أنها بإقرارها للعقد تصبح طرفاً فيه وليست من الغير ، ومع ذلك فإن هذا المذهب ليس هو الراجح لدى الفقهاء .

٩١ - والمذهب السائد لدى الفقهاء ، والذي مؤداه أن الخليفة يملك الاستخلاف بمقتضى ولايته دون حاجة الى موافقة الناخبين يقودهم الى تفصيلات عن الحكم في حالة تعدد الأشخاص المستخلفين (٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩) .

(٢٣) وهذا يختلف في نظرنا عن المذهب الذي يعتبر الاستخلاف عقداً بين الأمة والمختار للخلافة والذي أشرنا إليه فيما سبق .

(٢٤) رأينا فيما سبق أن الخلفاء الراشدين كانوا يشترطون موافقة الرأي العام مثلاً في أصل الحل والعقد ، لتسام التعيين .

مولف من : (٢٥ - ٢٩)

من الجائز أن يستخلف الخليفة أكثر من واحد دون تفصيل لأحد منهم على الآخرين . فإذا عين شخصين مثلاً فانهما وحدهما يكونان مرشحين للخلافة ، وللناخبين وحدهم أن يختاروا أحدهما ولكن ذلك لا يكون إلا بعد وفاة المتصرف ، ومع ذلك فانه يجوز له أن يسمح بذلك أثناء ولايته - كما أن للناخبين أنفسهم أن يخلعوا انتشار الأمر بعد موته استأذنه واختاروا أن أفن لهم ، وهذا المختار متى باشر ولايته يحتفظ به في استخلاف

٩٢ - وقد يعين الخليفة أكثر من واحد يخلفونه على التوالي ،
وحيثذاك يرى الماوردي أن يكون هذا الترتيب نافذا
ملزما للتابعين (٣٠) وللمتصرف نفسه .

٩٣ - ولكن الشافعية يرون أنه لا يكون ملزما للمستخلف الأول
مضى أصبح خليفة (رغم أن بعض الفقهاء قد ذهبوا إلى عكس
ذلك وهو الرأي المنطقي في نظرنا) (٣١) .

٩٤ - وعلى العكس من ذلك فإن الخليفة المتصرف لا يستطيع بعد
أن استخلف شخصا أن يعين شخصا آخر ليكون خلفا لهذا
الحلف (في حالة وفاته بعد توليته الخلافة) (٣٢) .

من يراه دون أن يلزم باستخلاف الشخص الآخر الذي كان مستخلفا معه .
تطبيق : (راجع الصلب الفرنسي ص ١١٧ - الهوامش ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ وكلها تهيل
إلى الأحكام السلطانية بشأن الاستخلاف ص ١٠) ونحن لا نرى داعيا لإيراد تفصيلات كثيرة
بشأنه لأن موضوع الاستخلاف كله في نظرنا كان يتخذ البض وسيلة لتبرير ما جرى
عليه الفعل في عهد الخلافة الفاتمية - أو خلافة السلاطين - وقد أدى استحصاله لتحويل
الخلافة إلى ملك وراثي .

(٣٠) الأحكام السلطانية ص ١٠ - ١٢ وعمل ذلك الماوردي بقوله : فإن قيل هي عقد ولاية على
صفة وطهر - والولايات لا يقف عقدها على الشروط والصفات - قيل هذا من المصالح
العامة التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة . فقد عمل بذلك في الدولتين من لم
ينكر عليه أحد من علماء العصر ، هذا سليمان بن عبد الملك عهد إلى عمر بن عبد العزيز
ثم من بعده إلى يزيد بن عبد الملك . - وقد رتبها الرشيد في ثلاثة من بنيته الأمن ثم المأمون
ثم المقتدر . وفي هذه الحالة تنتقل الخلافة إلى كل منهم بحسب الترتيب الذي عينه له .
وبالنسبة للخليفة المتصرف نفسه فليس له أن يعهد فيه . فإذا مات الأول من المرشحين
في حياة المتصرف فإن من يليه يصبح المرشح الأول للخلافة وهكذا .

(٣١) الأحكام السلطانية ص ١١ .
(٣٢) الأحكام السلطانية ص ١٣ . وقد رأينا أن الشافعية يقررون أن المستخلف له الحق دائما
في تعيين من يخلفه دون تقييد بمن اختاره سلفه في حالة تعيين أكثر من واحد - ومعنى
هذا أنه في حالة استخلاف أكثر من واحد للخلافة على التوالي فإن استخلاف الأول وحده
يصح . أما استخلاف الثاني فباطل ولا قيمة له سواء اختار الأول من يخلفه أو لا .
ونحن نرى أنه يجب اعتبار أن الانتخاب هو الطريقة الأصلية لاختيار الخليفة .
أما الاستخلاف فطريقة استثنائية يقتصر أثرها على المستخلف الأول . أما تعيين من يليه
فباطل ويجب في هذه الحالة إجراء انتخاب طبقا للقاعدة الأصلية .

٩٥ - انتهينا مع دراسة طريقتي تولي الخلافة : الانتخاب والاستغلاف وهما وحدهما الجائزتان لدى أهل السنة ، ويرى بعض الفقهاء أن هناك طرقا أخرى ، ولكن الأخذ بها يخرجنا من نطاق الخلافة الصحيحة أو على الأقل مع نطاق مذهب السنة (٢٢) .

(٢٢) منها بعض مذاهب الشيعة التي أشرنا إليها ، والتي ترى ان تولية الخلافة لا تكون الا بنص أى حديث نبوى .

ونظرا عن ذلك فهناك طريقتان لتولى الخلافة فى ظروف معينة ، وهما التقلب والثورة أو الاعلان : والقوة أو التقلب طريقة لتولى الخلفاء فى نظام الخلافة غير الصحيحة . أما الاعلان أو الثورة . فهى طريقة يعترف بها الزيدية ، ومقتضاها أن شخصا يرى نفسه أهلا لتولى الخلافة التي اغتصبها أحد الطغاة الذين لا تتوفر لهم شروط أهليتها . فيعلن نفسه خليفة ويدعو الناس لما يسمونه (المواقف جـ ٨ ص ٣٥٩) وهم يريدون أن يصلوا الى نتيجة معينة . هي أن يسارع المسلمون الى تصرة هذا الفائر تصرة ايجابية ، أما أهل السنة فيرون أن واجب المسلمين ألا ينصروا الناصر على الخليفة القائم . ومع ذلك فلا يوجبون على المسلم مساعدة الخليفة القائم على مطاردة الناصر الا اذا كانت خلافته مبنية على سبب صحيح أى بالانتخاب أو الاستغلاف الصحيح .

تعليق :

بعض الفقهاء يجيز - وبعضهم يوجب - مناصرة الناصر على الخليفة ولو كان متوليا بسبب صحيح اذا جاز فى حكمه ورفض الانصياع للحق بصد أمسه به - الخليفة : توليته وعزله للدكتور صلاح دبرس - رسالة دكتوراه ، الاسكندرية ، ١٩٧٢) .

الكتاب الثاني

سير الحكومة وصلاحياتها (عمل الخليفة - ولي الأمر)

(تقابل في النص الفرنسى مع ص ١١٧ - ١٨٦)

الكتاب الثاني

سبع الحكومة وملاحياتها

(عمل الحلافة)

من البند رقم ٩٦ - ١٧٤ ومن ص ١١٧ - ١٨٦ انتهي الفرنسي

رقم البند	رقم الصفحة	رقم الصفحة في النص الفرنسي
تمهيد	٩٦ - ٩٧	١١٧ - ١١٨ - ١٦٩
الباب الأول : نطاق ولاية الحكومة من		
حيث الاقليم والأشخاص . ٩٨	١١٩	١٧١
الفصل الأول : نطاق ولاية الحكومة		
من حيث الاقليم ٩٩	١٢٠	١٧٣
م/١ مبدأ الوحدة : وحدة		
الحكومة أو الدولة أو وحدة		
الرئيس (الخليفة) . . ١٠٠ - ١٠٣	١٢١ - ١٢٥	١٧٤ - ١٧٦
م/٢ مبدأ وحدة الدولة . ١٠٤ - ١٠٧	١٢٦ - ١٢٩	١٧٧ - ١٨٠
الفصل الثاني : نطاق ولاية الحكومة		
من حيث الأشخاص . . . ١٠٨	١٣٠	١٨١
م/١ المواطنون المسلمون ١٠٩ - ١١١	١٣٠ - ١٣١	١٨١ - ١٨٢
م/٢ المواطنون غير المسلمين ١١٢ - ١١٥	١٣٢ - ١٣٤	١٨٣ - ١٨٥
الباب الثاني : ممارسة ولاية الحكومة		
و (الخليفة) ١١٦ - ١١٧	١٣٧ - ١٣٨	١٨٧ - ١٨٨

رقم البند	رقم الصحيفة في النص الفرنسي	رقم الصفحة
-----------	--------------------------------------	------------

الفصل الأول : صلاحيات ولاية

الحكومة و (الخليفة)	١١٨	١٣٨ - ١٤٠ - ١٨٩
١/م - صلاحيات خاصة		
بالشئون الدينية	١١٩ - ١٣٧	١٤١ - ١٥٣ - ١٩٠ - ٢٠٢
٢/م - صلاحيات خاصة		
بالشئون السياسية	١٢٨ - ١٤٩	١٥٤ - ١٦٧ - ٢٠٢ - ٢١٢
٣/م - السلطة القضائية		
	١٥٠ - ١٥٢	١٦٨ - ١٧٠ - ٢١٣ - ٢١٦

الفصل الثاني : حدود ولاية سلطة

الحكومة و (الخليفة)	١٥٣	١٧١ - ٢١٧
١/م - المبادئ التي تحكم من		
سلطة الحكومة و (الخليفة)		
	١٥٤	١٧٢ - ٢١٨
أولا - مبدأ عدم تجاوز السلطة :		
	١٥٥ - ١٥٧	١٧٣ - ٢١٩
ثانيا - مبدأ عدم اساءة استعمال		
السلطة :	١٥٨ - ١٦٣	١٧٤ - ٢٢٠ - ٢٢٢
٢/م - ضمانات تطبيق هذين		
المبادئ	١٦٤	١٧٩ - ٢٢٣
أولا - مبدأ الشورى :	١٦٥ - ١٦٦	١٨٠ - ١٨٢ - ٢٢٤ - ٢٢٦
ثانيا - مبدأ الرقابة على		
أعمال الحكومة :	١٧٠ - ١٧٤	١٨٣ - ١٨٦ - ٢٢٧ - ٢٢٩

« الكتاب الثاني »

سير الحكومة (عمل الخلافة)

تمهيد :

- ٩٦ - من يتولى الحكومة « الخلافة » بصورة شرعية ، يصبح بذلك رئيس السلطة التنفيذية والقضائية فى النظام الاسلامى ، ويلزم كافة الأمة أن يعرفوا اعضاء الحكومة (الخلافة) الى مستحقها بصفاته - ولا يلزم أن يعرفوه بيمينه واسمه - فذلك واجب على أهل الاختيار (الناخبين - أهل الحل والعقد) الذين تقوم بهم الحجة وتمتد الخلافة ببيعتهم (١) .
- ٩٧ - كما تلتزم الأمة - حسب تعبير الماوردى - « تفويض الأمور العامة اليه من غير اقتيات عليه أو معارضة له ، ليقوم بما وكل اليه من وجوه المصالح وتدير الأعمال (٢) » .
- ان ولاية وجوه المصالح العامة التى أشار اليها الماوردى هى التى سنبحثها فى بابين أولهما خاص بنطاق الولاية مع حيث المكان والأشخاص وثانيهما عن ممارسة الولاية .

(١) الأحكام ص ١٢ - ١٤ ، حيث يشير الى ما قاله « سليمان بن جرير » من أنه يجب على الناس كلهم معرفة الإمام (رئيس الدولة) بيمينه ونسبه ، ويرد عليه بأن الذى عليه « الجمهور » هو أن ما يجب على الكافة هو المعرفة الاجمالية دون تفصيل - فيما عدا حالات الاختصاص فى التنازل التى تفرض ذلك على بعضهم *****

وبلاحظ أن سليمان بن جرير هو فقيه شيعى من الزيدية (راجع :الشهرستانى ص ١١٩ - ١٢٠) .

(٢) ويستخلص الماوردى (ص ١٤) ويبين على الأمة ازاء الحكومة ما واجب الطاعة والتسعة (المساعدة) طالما لم يطرأ على صاحب الولاية ما يفسده شرعيته ***** كما سنوضح فيما بعد بعد تصدق انتهاء الولاية .

الباب الأول

نطاق ولاية الحكومة « الخليفة » من حيث الاقليم والأشخاص

تمهيد :

٩٨ - توصف سلطة الحكومة (الخليفة) بأنها ولاية عامة • ويقابلها الولايات الخاصة التي تمنح للقضاة أو حكام الأقاليم وغيرهم من أهوان الحكومة • ومن الناحية القانونية تعتبر هذه الولاية ذاتية بمعنى أن من يمارسها لا يمثل غيره ، بل يستمدها مباشرة من الأمة ، في حين أن أصحاب الولايات الخاصة تكون ولايتهم مستمدة من الغير وهو رئيس الدولة (الخليفة) •

ان النطاق العام لولاية الحكومة (الخليفة) يمكن استعراضه من حيث الاقليم أو من حيث الأشخاص •

الفصل الأول

نطاق ولاية الحكومة (الخليفة) من حيث الاقليم

تمهيد :

٩٩ - ان ولاية حكومة الخلافة تشمل جميع أقاليم دار الاسلام -
وليس هنا مجال استعراض قواعد القانون الدولي الاسلامي -
وانما نكتفي بالإشارة الى أنه يقصد بدار الاسلام جميع
الأقاليم التي يحكمها المسلمون - ومعنى ذلك اذن أنه يجب
أن يوجد في الاسلام سلطة اسلامية موحدة يمثلها الخليفة .
فالمبدأ الأساسي في القانون العام الاسلامي هو الوحدة (١) .
ومعنى الوحدة وجود سلطة مركزية اسلامية واحدة في
العالم يمثلها رئيس هو الخليفة . وتعتبر الوحدة أهم خصائص

(١) في القانون الدولي الاسلامي ينقسم العالم الى ثلاثة اقسام : -

(أ) دار الاسلام التي يسيطر عليها المسلمون وتنفذ فيها شريعة الاسلام .

(ب) دار العهد التي يكون بينها وبين المسلمين اتفاقات وعهود سلمية .

(ج) دار الحرب التي تعادى الاسلام .

تعليق :

شمار المدافعين عن مبدأ الوحدة الاسلامية هو الجامعة الاسلامية - ويتبين من المذكرات
الشخصية للمؤلف أنه كان منحصرا للجامعة الاسلامية منذ طفولته وشبابه - وقد صرح
بذلك في مذكرته رقم (٩) التي كتبها في مدينة ليون بتاريخ (١/١٩٢٢م) حيث
قال :

« كنت أحلم صغيرا بالجامعة الاسلامية ، وكنت أتمناها ، ولم تكن أمامي الا رمزا
لحقيقة مبهمه ، خالية من كل تحديد ووضوح - أما الآن فأراها في صورة أخرى أقل إبهاما
وأكثر تحديدا - على أن دون تحديدا تحديدا كاليا ستين من التجارب والدراسة ...
أرجو أن اجتازها »

(١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣)

نظام الحكومة (الخلافة) الصحيحة في الاسلام (الخلافة
الراشدة) .

ويستلزم ذلك دراسة موضوعين :

١ - وحدة السلطة المركزية (الخلافة) .

٢ - حالة انفصال بعض الأقطار عن السلطة المركزية
(الخلافة) .

١ - مبدأ الوحدة

١٠٠ - إذا كانت الوحدة تعنى وحدة الدولة الإسلامية فإن من

المؤكد أن هذه الوحدة قد تصدعت منذ عهد عميد ، فقد
وجدت خلافة عباسية في بغداد وخلافتان أخريان أحدهما
في القاهرة (الفاطمية) والثانية في قرطبة بالأندلس
(أموية) . ولذلك فإن تعدد الدول الإسلامية (تعدد
الخلفاء) ظاهرة اجتماعية وتاريخية لا يمكن تجاهلها .

ولما كان بحثنا الآن قاصرا على الحكومة (الخلافة)
الصحيحة الراشدة . . وهذا النوع في الأصل لا يقبل تعدد
الدول (ولا الخلفاء) ، وعبر عن ذلك الماوردي بقوله :
« إذا عقدت الإمامة لأمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما لأنه
لا يجوز أن يكون للامة إمامان رئيسان في وقت واحد ،
وإن شذ قوم فيجوزوه (٢) » .

(٢) ويلاحظ أننا إذا طبقنا مبدأ الانتخاب بالأغلبية بين عدد من المرشحين فإنه لا يمكن أن يسلف
الانتخاب إلا بنجاح مرشح واحد . ولكن بعض الفقهاء أجازوا انعقاد البيعة بعدد محدود من
الناخبين فقط (نظرا لصعوبة التوصلات ودم إمكان اجتماع الناخبين من جميع الأقاليم
في مكان واحد بسرعة كافية لإجراء الاختيار) . ومع ذلك فإن الماوردي نرى حالة ما إذا
انضمت بيعة لأكثر من خليفة في أكثر من قطر . ففي هذه الحالة لابد من التماسية بينهم
أو بينهما . وأشار إلى اختلاف الفقهاء في ذلك . وقال أن الراجح هو أن تنعقد الإمامة
لأحدهما بيعة . تراجع الأحكام من ٦ وما بعدها لمزيد من التفصيل .

يقابل في النص القرآني الهامش الطول رقم (٢) من ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٣ .
وقد اكتفينا بالإشارة إلى التوقع الذي نقل منه وهو الأحكام السلطانية دون حاجة
لنقله .

فالمراجع اذن في الفقه هو وحدة الرئاسة والحكومة (الخلافة) حفاظاً على وحدة الأمة ، ولكن صورة تطبيق هذا المبدأ في نظرنا يراعى فيها ضرورات الظروف واختلافها حسب تطور المجتمع . مع المحافظة على مبدأ الوحدة الذي لا جدال فيه .

- ١٠١ - أما في حالات تعدد الخلفاء التي حدثت عبر العرايخ فملينا ألا ننسى انها كانت جميعاً خلافة ناقصة سواء كان الأمر يتعلق بالخلافة العباسية أو بالخليفين المعارضين له .
- ١٠٢ - ان ابن حزم يؤكد بكل قوة مبدأ الوحدة ويرد على أقوال المعارضين لهذا المبدأ بحجج مستمدة من النص والعقل (٣) ويدافع عن هذه الفكرة كذلك كتاب « المسامرة » للكمالين .

(٣) يراجع جزء (٤) ص (٨٨) :

حيث يقول : ان المخالفين لهذا الرأي ومنهم (محمد بن كرم والسجستاني وأبو الصباح السمرقندي) يحتجون بما قاله الأصار يوم السقيفة عندما طلبوا أن يفتواهم عن الأصار وأمر من لهم فيه ، ويرد على هذا بأن هذا الاقتراح ليس دليلاً كافياً لأن المهاجرين رفضوه ، وتسلخوا بوحدة الخلافة مستندين الى نصوص صريحة ، وفوق ذلك فإنه ضيف : اننا لو أجزنا تعدد الخلفاء في وقت واحد فلا يوجد دليل على أن يكونا اثنين فقط بل لابد من أن يقلل التعدد الى ما لا نهاية .

وينتج عن ذلك أنه يمكن أن يصبح لكل مدينة أو قرية أو قبيلة أو أسرة خليفة خاص بها .
ويترب على ذلك تمزق وحدة المسلمين نتيجة الخلافات والمنازعات التي لا تنتهي وهو ما يتعارض مع نصوص القرآن الكريم .

وبالنسبة لسيدنا علي ومعاوية فإن ابن حزم يقرر أن أحدهما كان الخليفة الشرعي الصحيح الوحيد (وهو سيدنا علي) ، أما معاوية فكان منازعاً له ولم يقر له بصسفة الخلافة في حياة سيدنا علي .

تطبيق :

يلاحظ هنا الخلط بين تعدد الدول وتعدد الرؤساء في دولة واحدة وفي هذه الحالة الأخيرة لنمح أن حجة المؤيدين لجوازها تؤدي الى قبول مبدأ القيادة الجماعية المعروفة في العصر الحديث والذي ينتهي عملاً بالقيادة الفردية .
ولقد تعرض السنيهورى للطريقة بين الإمامة وهي الرئاسة الدينية والخلافة وهي رئاسة الحكومة - كما أشرنا لذلك في حاشيتنا على البند رقم ١٢٢ -

يقول هذان الفقيهان انه لا يجوز أن يحمل لقب الامام
أكثر من شخص واحد لأن الرسول قد قال : إذا بويع لامين
فاقتلوا الآخى منهما (٤) .

والغزالي أيضا يذهب الى هذا الرأي - ويقرر انه في
حالة انتخاب أكثر من خليفة فانه يفضل من انتخب بعدد
أكبر من الناخبين (٥) .

١٠٣ - الواقع ان الاجماع طوال فترة الخلافة الراشدة قد استقر
بحزم على مبدأ وحدة الخلافة (ويقصد به وحدة الرئيس)
ووحدة العالم الاسلامي (ويقصد بها وحدة الدولة ووحدة
الامة) لكن قد ظهر فيما بعد في فترات تفتت الامبراطورية
الاسلامية أن بعض الفقهاء بدأوا يتحدثون عن امكانية تعدد
دول الخلافة وحكوماتها في ظروف معينة . مثال ذلك ما ورد
في المواقف من انه لا يجوز أن يحمل شخصان لقب خليفة في
آن واحد اذا كان ذلك في اقليم محدود ، ولكه اذا أصبحت
الامبراطورية واسعة لدرجة يصعب معها أن يحكمها أمام
واحد فان مسألة امكانية وجود أكثر من حكومة تصبح محل

(٤) اشار له رشيد رضا في كتابه « الخلافة » ص ١٨ .

(٥) أي بالأغلبية - أشار اليه رشيد رضا ص ٤٨ - وقد أيد « التفازاني » هذا الرأي وعلله
بان وجود امين مستقل كل منهما عن الآخر يعرض الامة للانقسام (المفاتيح السليبية
ص ١٤٥) ويشير السنهوري الى أن بعض العلماء المعاصرين أشار الى أن ذلك يمكن تقاويه
اذا لم يكن الخلفاء لتمديدون مستقلين بل كانوا يمثلون حيا متضامتين في إطار مجلس
أعلى للخلافة (ترجمة رسالة الدكتور أحمد السقا بعنوان « السيادة في القانون
العام الاسلامي » المقدمة بجامعة باريس سنة ١٩١٧ ص ٣٠ - ٣١) .

كما يلاحظ أن البرلمان التركي عندما أصدر قراره بإلغاء الخلافة (كما خلبه أتاتورك
والدول الأجنبية) أشار الى أن هذا المجلس (المنتخب ...) سيتولى المستويات التي
كان يتولاها الخليفة عثمانى - وفي حينذا اشارة الى حلول المجلس محل شخص رئيس
الدولة (الخليفة) .

جدلي ، ولقد حسم « الفنارى » المجدال بأن قرر جواز تعدد الدول فى حالة الضرورة الاجتماعية (٦) .

ان فكرة الضرورة هى أساس الرأى الجديد ، ولكننا نكون بذلك قد خرجنا من نطاق الخلافة الصحيحة التى تستلزم فى نظرنا مبدأ وحدة الخلافة (٧) .

٢ - وحدة الدولة

(حالة استقلال بعض الدول الاسلامية عن حكم الخلافة)
تمهيد وتقسيم :

١٠٤ - لقد رأينا ان الخلافة الصحيحة تستلزم وحدة الرئاسة (الخلافة) ، ولكننا نريد الآن أن نبهت عما اذا كان على الرئيس (الخليفة) أن يمد ولايته لتكون شاملة لجميع الأقطار الاسلامية ، وعلينا أن نوضح كيف تعرض هذه المسألة .

إذا قررنا انه لا يجوز فى نطاق الخلافة الصحيحة وجود أكثر من خليفة فهل معنى ذلك ان على هذا الخليفة أن يفرض ولايته على كل البلاد الاسلامية أم انه يجوز أن يسمع لبعض هذه البلاد بأن تستقل عن سلطته طالما انها لا تنازعه فى الرئاسة (لقب الخليفة) :

(٦) تراجع المواقف جزء ٨ ، ص ٣٥٣ - والضرورة الاجتماعية يقصد بها اتساع اقاليم العالم الاسلامي واختلاف ظروفها . وفى نفس المعنى الروضة الندية مشار اليه فى « الخلافة » للسيد/ رشيد رضا جزء ٤٩ .

ويلاحظ أن الجارودية (وهى إحدى الفرق الزيدية) يؤيدون تعدد الخلفاء ولو كان الاقليم محدودا (المواقف جزء ٨ ص ٣٥٣) .

(٧) معنى ذلك أن تعدد الخلفاء يكون مقبولا فقط فى نظام الخلافة النافذة وينتج عن ذلك أنه بمجرد انتهاء الضرورة التى أوجدتها ، وحتى أمكن استعادة وحدة العالم الاسلامي فى صورة أو أخرى فيجب إعادة الخلافة الصحيحة للهيئة على وحدة الأمة (تراجع كتاب الخلافة للسيد/ رشيد رضا ص ٥٢ : ٥٧) .

هناك شابقتان تاريخيتان : الأولى هي استقلال سوريا ومصر في عهد الخلافة الصحيحة لملى - الخليفة الرابع . في ذلك الوقت كان للإسلام في هذا العهد خليفة أوحده ولم يكن معاوية قد أبدى تطلعه للخلافة . بل اكتفى بأن ثبت نفسه كأمير مستقل في سوريا وفيما بعد ضم مصر إلى سلطته . ولكننا هنا لسنا أمام استقلال بعض الدول الإسلامية تجاه حكم الخلافة لأن معاوية لم يكن يعترف بشرعية رئاسة (خلافة) على وعلى ذلك فإن العالم الإسلامي بالنسبة له كان بدون رئيس (خليفة) وذلك قبل أن يدعى لنفسه لقب الخلافة .

أما الحالة الثانية فهي استقلال الأندلس التي يحكمها الأمويون قبل أن يعلن هؤلاء أنفسهم خلفاء . وهنا حالة دولة إسلامية تستقل عن الإمبراطورية رغم أنها كانت تعترف باللقب الشرعى للخليفة العباسى . ولكننا هنا فى مجال الخلافة الناقصة التي يمكن أن يقبل فيها تعدد الخلفاء ومع باب أولى يمكن وجود دولة إسلامية مستقلة عن حكم الخليفة . مادامت حكومتها ناقصة دون أن تنازع فى لقيه .

إن الخلافات السياسية والدينية بين دولة الخلافة والدولة المستقلة عنها تحكمها الظروف ونظرا لأننا نواجه حالة تغلبت فيها الاعتبارات العملية والواقعية . فانتنا لا نستطيع أن نضع لذلك قواعد ثابتة .

ولذلك لا يمكن وضع قاعدة واحدة لتنظيم هذه العلاقات (أ) .

(أ) - حيث نلاحظ أن نضمت مساحات بين دولة الخلافة والدولة الإسلامية للفصل عنها من أجل تنظيم العلاقات بينهما كالقائمة بين الخلافة العثمانية والمانستان فى (١٩٢١) . وفى غير هذه الحالة فإن العرف هو الذى ينظم هذه العلاقات كما كان ذلك سابقا فى العلاقات بين تركيا وتونس قبل الحماية الفرنسية .

١٠٥ - لكن الوضع يختلف في حالة الخلافة الصحيحة ، وخلافة « الامام على » قدمت لنا سابقة في هذه المسألة ذلك ان الخليفة الراشد لم يقبل خروج جزء من دار الاسلام عن سلطته ، وبدون ذلك لا يمكن تبرير الحرب التي شنها على أولا ضد طلحة والزبير وعائشة ثم ضد الخوارج وأخيرا ضد معاوية ، لأن اعلان الحرب على جماعة من المسلمين لا يبررها الا المبدأ الشرعى بأن سلطة حكومة الخليفة الصحيح يجب أن تشمل جميع الأقاليم التي تضمها دار الاسلام ، وان أى أمر مسلم لا يخضع للولاية العامة لحكومة الخليفة يعتبر ثائرا يجب اعلان الحرب عليه ، وعلى المسلمين الذين يكونون في صف الخليفة الراشد واجب أن يقاتلوا معه ، أما الذين يخضعون لحكم الممارضين له فعليهم واجب التخلي عن الثائر والانضمام الى الخليفة الصحيح (٩) .

١٠٦ - على الخليفة الصحيح اذن أن تكون ولايته شاملة ، ولا يجوز لأى بلد اسلامى أن يخرج عن سلطته والا وجب اعتباره دار بفسى ، ولكن هنا يجب التحقق في أمرين :

١ - اذا كانت سلطة الخليفة يجب أن تكون شاملة لتضم وحدة العالم الاسلامى فان هذا المبدأ يجب أن يطبق بشئء من المرونة ، ان الوحدة في صورة دولة مركزية موحدة ليست في نظرنا قاعدة جامدة ، فاذا اقتضى التطوير الاجتماعى والسياسى في العالم الاسلامى التعديل في هذه الصورة فيجب أن لا نتردد في تطوير المبدأ حسب مقتضيات الواقع ، الأمر الذى يجب المحافظة عليه وعدم التفريط فيه : هو مبدأ

الوحدة • أما عن شكل هذه الوحدة فهذه مسألة تخضع للظروف •

٢ - ما يجب ضمه تحت سلطة واحدة هو العالم الاسلامي أو الدولة الاسلامية التي يعبر عنها الفقهاء بدار الاسلام ، ولكن قد يحدث أحيانا أن تعيش اقلية اسلامية في سلام في ظل دولة أجنبية في خارج دار الاسلام (مثل المسلمين في الصين وفي بولندا أو في دول البلقان) • الخ ••

وفي هذه الحالة فإن السلطة السياسية لحكومة الخليفة لا يمكن أن تمتد الى هذه الأقليات في رأينا ، والا كان ذلك غلوا غير ممكن التنفيذ (١٠) •

١٠٧ - لابد أن نضيف ان ولاية حكومة الخليفة يجب أن تكون مستقلة عن أي نفوذ أجنبي بالمعنى الأوسع للكلمة ، إذ لا يجوز أن تملو فوق سيادة الجماعة الاسلامية •• أي ولاية الا السلطة الالهية التي تنبع منها السيادة للأمة الاسلامية • وباختصار فإن الولاية العامة من حيث المكان للخليفة الصحيح يجب أن تكون واحدة وشاملة ومستقلة •

(١٠) وعلى الأكثر يمكن الاعتراف لحكومة الخلافة بالحق في حماية حقوق الأقليات الاسلامية في البلاد الأجنبية في إطار مبدأ المساواة بين رعايا تلك البلاد وهو حق يتسمم مع مبدأ حماية الأقليات المعترف به في القانون الدولي الحديث •
كما أن الخليفة له أن يمارس بعض الصلاحيات الدينية (التي لا تختص في الاسلام سلطة روحية) وهذا لا يمس سيادة الدول الأجنبية •
أما واجبات المسلمين المقيمين في البلاد الأجنبية نمر دولة الخلافة فراجع بمسائلها كتاب السيد عبد الرحيم عن الفقه الاسلامي ص ٥٩ • ٣٦٧ • ٣٦٨ •

الفصل الثانى

نطاق ولاية الحكومة (الخليفة) من حيث الأشخاص

تمهيد :

١٠٨ - ان الولاية العامة للخليفة الصحيح تمتد الى المسلمين
أجمعين فى دار الاسلام، كما انها تمتد كذلك الى غير المسلمين
المقيمين بهذه الامبراطورية مع بعض الاختلافات ولنتنظر
بالتوالى الى هذين النوعين من الرعايا :

١ - المواطنون المسلمون فى دار الاسلام

١٠٩ - ان ولاية حكومة الخليفة على هؤلاء ولاية كاملة ، فهم
يدينون لها بالطاعة والموئنة فى حدود الشريعة .
وقد أشار لذلك كتاب الاحكام السلطانية بقوله :

(اذا قام الامام « يقصد حكومة الامام » بما ذكرناه من
حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ، ووجب
له عليهم حقان ، الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله) (١١)

١١٠ - ولكن ولاية حكومة الخليفة ليست حقا شخصيا له بل هي ولاية لصالح المسلمين فالأصل ان كل مسلم حر (١٢) ، ويشير الكونت « أوسترووج » الى ان هذه الحرية ينتج عنها نتيجتان أساسيتان (١٣) : حرية الفرد ازاء أقرانه (الحرية الشخصية) وحرية في استعمال الأشياء «الملكية» .

ان تنظيم الحرية الشخصية تكفله ولاية حكومة الخليفة، هذه الولاية يجب أن تضمن لكل فرد أن يتمتع بحريته دون مساس بحرية الآخرين ، أما عن تنظيم حرية استعمال الأشياء فهي مكفولة بحق الملكية .

ان احترام الحرية الشخصية وبحق الملكية هما المبدآن الأساسيان للقانون العام الاسلامي ، ولكي يمارس الحاكم ولايته يجب أن لا يتعرض لهما .

في خطبة الوداع أكد الرسول صلى الله عليه وسلم بوضوح هذين المبدأين بقوله : ان دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا (١٤) .

وفي الخطبة نفسها أعلن الاخوة والمساواة التامة (١٥) بين كل المسلمين فقال : « انما المسلمون اخوة ، لا فضل

(١٢) عبر الخليفة الثاني (عمر بن الخطاب) عن مبدأ حرية الأفراد قبل الثورة الرئيسية بالتي عثرنا يقول : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » .

وقد شهد بذلك بحق الكونت (أوسترووج) في مقدمته لترجمة الأحكام السلطانية بقوله : « من أسس النظام السياسي في الاسلام يوجد مبدأ الحرية الشخصية فلا يجوز أن يستعبد الناس لأى سيد آخر سوى الله سبحانه وتعالى (تراجع ص ٧٨ عن كتابه) .

(١٣) تراجع مقفلة ترجمة الأحكام السلطانية ص ٦٧ الى ص ٨١ .

(١٤) يشير الرسول بذلك الى حرمة مكة في أيام الحج .

(١٥) بل ان الرسول صلى الله عليه وسلم أشار بسبابتي يديه مما يؤكد التماثل والمساواة بين المسلمين

لمعربى على عجمى الا بالتقوى كلکم لآدم وأدم مع تراب » •
بهذه العبارة الصريحة أعلن مبادئ الحرية والاخوة والمساواة
فى الاسلام •

١١١ - ان ولاية الخليفة على المسلمين لا تحتوى على أى سلطة
روحية بالرغم من أن الخليفة يمارس اختصاصات دينية
مختلفة ، وان كانت ولايته لا تنحصر فقط فى مجال القانون
العام ، بل هى تمتد لبعض الأمور المتعلقة بالقانون الخاص
مثل الزواج والوصاية •

٢ - المواطنون غير المسلمين فى دار الاسلام

١١٢ - كقاعدة عامة هؤلاء يسرى عليهم القانون الاسلامى
فيما يتعلق بشئونهم الدنيوية ، فيما عدا ذلك فهم أحرار
فى عقائدهم وشئون دينهم •

١١٣ - ويفرق الفقهاء بين طائفتين : الذميين (وهم المواطنون) *
غير المسلمين) والمستأمنين وهم أجانب يقيمون فى دار
الاسلام •

(*) حاشية :

أكد « السنهورى » فى مذكراته الشخصية حرارا أن المواطنين الذميين هم جزء من الأمة
الاسلامية - لأن الأمة الاسلامية وحدة سياسية تضم جميع من يعترفون بولاية الدولة
الاسلامية وينتمون اليها مهما تكن عقيدتهم - فهى ليست قائمة على معيار العقيدة كما يظن
البعض وانما تقوم على أساس الولاء للدولة الاسلامية وشرعتها التى تضمن لنشر المسلمين
من المواطنين حريتهم العقيدة والدينية والاجتماعية وتلجس لهم الجلال للمعاملة فى اقامة
مدينة تتسع لاحتوائى الاديان السلولوية جميعا

١١٤ - يلتزم الذميون بدفع ضريبة تسمى (الجزية) (١٦) وهي تقوم محل ضريبة الزكاة (١٧) التي يلتزمون بها لو كانوا مسلمين - ويدفع هذه الضريبة يصبح لهم الحق في الأمان والحماية - الأمان يعني ان لهم الحق في ممارسة شئون دينهم بحرية (١٨) وهم يتمتعون بكل الحقوق العامة مثل المسلمين (١٩) - بالنسبة للأحوال الشخصية لهم الاختيار بين القضاء الاسلامي أو محاكمهم الطائفية (٢٠) - الحكومة الاسلامية تحميهم والحماية تعطى لهم الحق في أن تحميهم في أشخاصهم وأسرهم وأموالهم من كل عدوان من الداخل وكل هجوم من الخارج - ومن جانبهم عليهم أن يحترموا أحكام النظام العام الاسلامي وأن يمتنعوا عن أى تدخل في الممارسة الحرة للديانة الاسلامية وعليهم أن لا يعاونوا الأعداء ضد جيوش الاسلام (٢١) ، ان الاخلال بأحد هذه الواجبات يترتب عليه سقوط حقوقهم - وانما يجب السماح لغير المسلمين بمفادرة دارالاسلام قبل أن يعاملوا كأعداء ، ولكنهم يصبحون أعداء فعلا اذا أقدموا على حمل السلاح ضد المسلمين (٢٢) -

(١٦) ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ (تراجع أحكام الجزية في كتاب الأحكام السلطانية من ١٢٧ - ١٣٠ وأحكام الزكاة فيما يلي ...

(٢٠) تراجع الأحكام السلطانية من ١٣٠ -

(٢١) تراجع الأحكام السلطانية من ١٢٩ -

(٢٢) هناك خلاف فيما يترتب على امتناعهم عن دفع الجزية :

فيري أبو حنيفة أن هذا الامتناع لا يترتب عليه سقوط حقوقهم وأن تعتبر الجزية من الديون طالما أنهم لم يفادروا دار الاسلام -

وهناك التزامات أخرى يجوز فرضها على الذميين وهي اختيارية للحكومة الاسلامية ولا يجوز فرضها الا بقرار صريح ولا يترتب على الامتناع عنها سقوط حقوقهم بل كل ما للحكومة هو استعمال حقها في التنفيذ الجبري (الأحكام السلطانية من ١٢٩ ، ١٣٠) (==)

١١٥ - المستأمنون هم أجانِب من دار الحرب يحصلون على عقد أمان يعطيهم الحق في الحماية لأنفسهم وأملاكهم ، ويمكنهم البقاء في أرض الاسلام دون دفع ضريبة الجزية لمدة أربعة أشهر . أما إذا بقوا لمدة عام أو أكثر فيلتزمون بدفع هذه الضريبة (٢٣) ، انهم يختلفون عن الذميين في انهم ليس لهم الحق في الحماية ضد الهجمات الخارجية الا اذا دفعوا الجزية (٢٤) .

(=) تعليق :

رأى ابي حنيفة يدل على أن عقد الذمة ليس من العقود المدنية التي يمكن لأحد الطرفين أن ينكر على الطرف الآخر حقوقه (الناشئة على العقد) بحجة أنه لم يتم من جانبه بتنفيذ التزاماته - ومعنى ذلك أن الذي مواطن لا يجوز حرمانه من حقوقه في وطنه . = - وبذلك يتساوى مع المسلم في حقوق المواطن وكرامته - أما التزاماته فهي كالتزامات المسلم يرجع في تنفيذها إلى قواعد القانون التي تكفل ذلك - وليس من بينها حرمانه من وطنه - وهذا الرأي هو أساس الدساتير الحاكمة في الدول الوطنية الحالية . وإن كانت بعض الدساتير تجيز إسقاط الجنسية عن المسلم وغير المسلم - وهو ما لا تقره الشريعة مطلقا باعتبار (المواطنة) - أي انتماء الفرد سواء كان مسلما أو ذميا إلى دار الاسلام - حقا انسانيا لا يجوز اعداده لسبب من الأسباب .

(٢٣) هناك خلاف فيما إذا كانوا يلتزمون بدفع الضريبة عن الفترة بين أربعة شهور والسنة .
(٢٤) يراجع في هذا الموضوع الأحكام السلطانية من ١٣٠ ، ونلاحظ أن أحكام أهل الذمة والمستأمنين كلها مبنية على أساس تماقدي فمللتهم بحكومة الخلافة أساسها « عقد الذمة » أو « عقد الأمان » وهذا يتماشى مع المبدأ الأساسي في الفقه الاسلامي وهو أن نظام الحكم كله قائم على أساس تماقدي فالمخليفة الذي يمثل الحكومة يتولى السلطة بناء على « عقد البيعة » الذي يخضع بصفة أساسية لأحكام العقود .

وعلى ذلك فإننا نرى أن هذا الأساس التماقدي في علاقة الدولة بالأفراد سواء كانوا مسلمين أو ذميين أو مستأمنين يفتح الباب واسعا أمام متطلبات التطور التي يتناسب مع فكرة المساواة بين المواطنين في الدولة رغم اختلاف ديانتهم ، ويستشير في خاتمة هذا الكتاب إلى أن مجال هذا التطور يجب أن يكون في نطاق الأحكام الداخلية للشريعة الاسلامية دون الأحكام الدينية المتعلقة بالعبادات والقيم .

الباب الثاني

ممارسة ولاية الحكم

تعريف الولاية :

١١٦ - لنبدأ بتعريف الولاية : انها كما يقول الفقهاء سلطة على الغير بمقتضاها يلزم الغير بالقرارات الصادرة من صاحب الولاية دون الحاجة لموافقته (١) - رغم هذه الألفاظ القاطعة في تعريف الولاية ، فإنه لا يجوز القول بأن الولاية تعنى سلطة مطلقة ، سواء أكانت ولاية خاصة (مثل الولاية على القاصر) أم عامة (مثل ولاية الحكم) فكلها مقررة لصالح الغير أو الأشخاص الذين يخضعون لسلطة الولي .

ولهذا المبدأ نتيجة جوهرية هي أن تصرفات الولي لا تكون صحيحة الا اذا كانت لصالح من ولي عليه ، وفي غير هذه الحالة تكون تصرفاته باطلة ، وعلاوة على ذلك فإنه يترتب على ذلك زوال ولايته (٢) .

(١) يشير هذا التعريف الى الولاية على الغير أو ما يسمى بالولاية التمهيدية ، ولكن يوجد نوع آخر هو الولاية الدائمة وهو سلطة الفسخ المرد على نفسه واستقلاله بشؤونه وهو ما يميز عنه بالحرية الشخصية .

(٢) الهداية (وهو من المراجع الخلفية المعتمدة) (٣١٦) واسترودج - مقدمة لترجمة الأحكام السلطانية بالفرنسية ص ٧١ ، ٨١ .

(١٣٨)

١١٧ - وعلى ذلك فإن التعريف الذي أبهره الفقهاء يحتاج إلى إضافة ما يفيد أن الولاية سلطة مقررة لصالح المولى عليهم .

تطبيقاً لهذين المبدأين ندرس الولاية العامة للحكومة في فصلين : الأول مضمون هذه السلطة وفي الفصل الثاني حدود هذه السلطة .

الفصل الأول

صلاحيات ولاية الحكومة (الخليفة)

تمهيد :

١١٨ - يمدد الماوردي عشرة صلاحيات (٣) يمكن تقسيمها
الى قسمين : صلاحيات دينية وصلاحيات سياسية (٤) .

(٣)

ترجيح الأحكام السلطانية ص ١٢ ، ١٣ .

ويراجع « جرنيزهر » العقيدة والتريمة ص ١٧١ - ١٧٢ .

والمعائد النسبية ص ١٤٢ - ١٤٣ .

(٤)

يقابل حاشي (٣) ص ١٢٨ في النص الفرنسي وقد اكتفينا بالإحالة للأحكام السلطانية
ان أساس هذا التقسيم يمكن أن يكون التمييز بين ما يعتبره الفقهاء من حقوق الله التي
يكون ما يتعلق بها صلاحيات دينية - وما يعتبر من حقوق الأفراد ويكون ما يتعلق بها
صلاحيات سياسية - مع ملاحظة أن الصف الأول يمثل ضمنه الحقوق المشتركة بين الله
وبين المباد إذا كانت حقوق الله فيها غالبية ، باستثناء ما يعتبر منها دخلا في نطاق
القانون الجاني والقانون العام مثل المراج ويضى الحدود التي يكون حق الله غالبا فيها
ولكنها مع ذلك لا تعتبر صلاحيات دينية بل مدنية أو سياسية .

يقابل حاشي (٤) ص ١٤٠ حيث يحيل الى ما ورد في متن التلويح ص ١٥١ - ١٥٥

والى الأحكام السلطانية ص ١٢ ، ١٣ فنكتفي بالإشارة إليها دون حاجة لنقل النص .

تعليل :

وتسن لا توافق على المعيار الذي أشار اليه المؤلف - ذلك لأن فقهاءنا أشاروا الى أن

للصود بحقوق لله هي : « الأمور التي تتعلق كلها بمصلحة عامة للأمة » (يرجع الكسانى

في بدائع الصنائع ج ٧ ص ٣٣ ، ٥٦) .

ولذا رجعنا الى الأمثلة التي ذكرها المؤلف في البند ١٣٦ للاختصاصات السياسية

كإقامة العدل بين الناس والدفاع عن الحدود - نجد أنها تدخل ضمن ما يتعلق لله بمصالح

الأمة - وبالتالي هي من حقوق الله مع أنها في نظره من الاختصاصات السياسية .

ونعتقد أن مراجعة الأمثلة التي ذكرها المؤلف للاختصاصات المتعلقة بالقسون

الدينية (البند ١٢٧ وما بعده) يمكن القول بأن المعيار الصحيح هو أن الشؤون الدينية

في نظره هي ما يتعلق بالعبادات وبالعتيقة كالصلاة والصوم والحج والزكاة - فضلا عن

الجهاد الذي يعتبر دفاعا عن حرية الطقعة وما يتعلق بالدعوة للإسلام باعتباره وسيلة

عالمية لنشر طقعة التوحيد .

١ - صلاحيات خاصة بالشئون الدينية (العبادات)

١١٩ - قبل البحث في هذه الصلاحيات هناك ملاحظة أولية :

فيما يتعلق بالشئون الدينية يجب الاحتراس مع الخلط بين
الفكرة الكاثوليكية المسيحية الخاصة بالسلطات الروحية
للباباوات وبين الاختصاصات المتعلقة بالشئون الدينية
للخليفة في الاسلام (★) .

(★) حاشية :

يظهر من المذكرات الشخصية للمؤلف أنه في فترة من الفترات لم يكن لديه مانع
من فصل الخلافة كؤسسة اسلامية جليلة عن الحكومة التركية حيث ورد في المذكرة رقم
١٠٥ التي كتبها بمدينة ليون في ١٩٢٣/٩/٢٩ ما يلي :

« قد يكون فصل الخلافة عن السلطة في تركيا فيه فائدة أن يسهل على الأمم الاسلامية
في الشرق الأدنى أن تظهر تعلقها بالخلافة دون أن يكون في ذلك معنى تبعية سياسية
لحكومة تركيا . وقد تكون الخلافة وهي هيئة قائمة بذاتها مستقلة عن الحكومة التركية تصلح
بهذا الشكل أن تكون نواة للاتحاد بين هذه الأمم » .

والظاهر أنه توسع في تطبيق هذا البدأ عندما دعا الى انشاء منظمة دولية اسلامية
تقوم بجهة الخلافة مع بقاء الدول الوطنية محتلفة باستقلالها على أن تشترك في حكم المنطقة
وليس في هذا كله ما يعنى قبول مبدأ فصل الدين عن الدولة لأنه أكد مرارا على أن هذا
البدأ الأوروبي صالح للدول للمسيحية ولكنه غير صالح للدول الاسلامية وقد أورد تعليلا
صريحا كذلك في المذكرة رقم ١٥٦ التي كتبها في باريس بتاريخ ١٩٢٤/١/٢٨ :

« يمتاز الاسلام على المسيحية على ما اعتقد في أن السلطان استطاعوا أن يبنوا مدينة
زاهرة مع مخالفتهم على تقاليد الاسلام . أما المسيحيون فلم يستطيعوا أن يعمدوا
الا عندما تركوا الدين المسيحي بالكل » .

وقد أكد هذه الثغرة بالتفصيل في المذكرة رقم ٢٠٤ التي كتبها في مدينة ليون
في ٤ نوفمبر ١٩٢٤ حيث قال :

« الاسلام والمسيحية دينان تمكن مغالتهما كل بالأخر فإن الروح التي تسود كلا منهما
تختلف عن الأخرى . ويمكن القول على وجه جليل أن المسيحية آتت لتتخطى الفرد وتنادى
قلبه : تلك الوظائف الطيبة والرفيعة في وقت ساء التي يمكن أن يشتمل عليها القلب
البشري ، أما الاسلام فأتى على الأنفس ليخطب للبصير البشري وينادى العقل قبل
القلب . فبينما تنظر المسيحية الى الفرد باعتباره فردا غير منتم في جمعية ما - وإن كان
لايد من انتمائه لذلك الانتماء يكون في الذات الالهية - ينظر الاسلام الى الفرد باعتباره
فردا من جموع بنيان منظم ولذلك كان الاسلام دينيا سياسيا واجتماعيا . وبينما تلجأ
المسيحية الى قلب الإنسان تستثير فيه أكرم الوظائف والطبعا ، يلجأ الاسلام الى عقل
الإنسان قبلهوه للتفكير والتبصر فيما يحول من الكائنات ولذلك كانت المسيحية دين القلب
وكان الاسلام دين العقل . وأول شرط نهضة المسيحية من جديد أن يلقى القلب ويظهر .
وأول شرط نهضة الاسلام من جديد أن يعاد بناؤه على العقل في الزمن الذي نحن فيه . (=)

صحيح ان الخليفة يمارس صلاحيات دينية ولكن ليس له سلطة دينية تماثل السلطات التي يمارسها البابا المسيحي . فهو لا يملك حق الغفران ولا سلطة الابعاد من الدين . انه لا يتلقى الاعترافات ، ولا يعطى البركات كما يفعل البابا -

(١٠) ولا اعنى من هذا ان الاسلام لا شأن له بالقلب فانه عنى بهذا اتم العناية فقال النبي عليه الصلاة والسلام (المرء ياخضره قلبه ولسانه) ولكنى اريد ان اقول ان المسيحية لما كانت ديناً للفرد امام الضمير كان صور ما تركز عليه هو القلب البشرى مستودع العواطف ومستكن الضمير . ولما كان الاسلام دين للجوع الاجتماعي السياسى كان محور ما يركز عليه هو العقل لان النظام والعلم - وهما اساسيان فى كل بناء اجتماعى - لا يرتكزان الا على هذا . والمسيحية بطبيعتها انها دين الفرد والقلب تبيت على التضحية والكار الذات . والاسلام بطبيعتها انه دين للجوع والعقل يبيت على العمل والنبي عليه الصلاة والسلام يقول « من رآى منكم منكراً فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فقلبه وذلك اخسف الايمان » فهو عليه السلام لا يطلب من المسلم ان يقتصر على الايمان بقلبه وعد ذلك اخسف الايمان بل يطلب منه ان يؤمن أيضاً بلسانه وان يؤمن على الاخص بيده والايمان باليد هو ذلك الايمان الذى لا يقتصر على الغلبان فى القلب بل يتفجر وينتشر الى ابعد مدى وهذا يمثل ذلك الدوى الهائل الذى أحدثه انفجار المسلمين فى بياض الأرض .

كما انه فى مذكرة أخرى عارض الذين يدعون الشعوب الاسلامية الى تقليد للعربية الغربية تقليداً أعمى وذلك فى المذكرة رقم ٧٣ التى كتبها فى ليون بتاريخ ١٧ ابريل سنة ١٩٢٣ - حيث ورد فيها :

« ارى ان الأمم الشرقية ايمانها لا يحصى عنهما : إما ان تجرى مع للعربية الغربية وهذا الطريق ليس مأموناً . وأما ان تختط لنفسها مدنية فصل فيها للعنى بالمخاطر مع التحوير الذى يقتضيه الزمن فتخط لنفسها شخصيتها وتستطيع ان تجارى الغرب بدلاً من ان تجرى وراءه » .

ولذلك هذا البعد فى المذكرة رقم (٦٠) التى كتبها فى ليون فى ٢٧ أغسطس سنة ١٩٢٣ حيث قال فى الفقرة الأولى منها ما على :

« الانجليزى « قوى الأخلاق ولعل الألعاب الرياضية من أسباب تقوية أخلاقه . ارى ان الغرب لا يمتنع تقليده الا فى الأشياء المادية فهو متفوق فيها تفوقاً لا يذاع فيه أما الأشياء المعنوية فيحسن بالشرق ان يواصل تأديته الجيدة دون ان يلقط الغرب فى الجوع وان اخذ منه الشكل . وقد سرى ان قرأت اليوم فى صحيفة مصرية رأى سياسى أثنائى يتفق مع رأى هذا » .

وفى المذكرة رقم (٦٧) أكد هذا الرأى بالنسبة لبلاده مصر بالذات حيث عارض من يدعوها الى ان تتطلل على المدنية الغربية وتتخل عن مدنيها الشرقية الأصيلة بقوله :

« هناك رأى يقول ان على مصر ان تنظر الى المدنية الغربية كقطار من كل أسنسه وارى ان أكبر شغل فى هذا الرأى أنه ينسى ان مصر لها مدنية أصيلة . وحابوها الآن هى جنل هذه المدنية ملائمة للعصر الحاضر وليسته مصر للدولة القبطية الحديثة التى ترفع لها ثوباً من فضلات الاممسة التى يلقونها بالحائرون » .

ولا يتمتع بصفة القداسة التي يتمتع بها بابا الكنيسة ، وليس معصوما كما يوصف بذلك البابا وكنيسته - فضلا عن ذلك فانه لاحق له في الافتاء في أمور الديق (٥) بل ان ذلك من اختصاص المجتهدين وحدهم لأنهم هم الذين يدرسون العقائد ويشرحونها - ولا يجوز للخليفة أن يكون له دور في هذه المسائل الا اذا كان مجتهدا وبهذه الصفة فقط لا بصفته خليفة أو حاكما - وأهمية ذلك انه لا يكون له أفضلية أو أولوية على غيره مع المجتهدين - وعلى العموم فانه هو والمجتهدين الآخرين ليس لهم سلطة روحية تمكنهم مع فرض آرائهم على الناس (٦) . بل ان مهمتهم علمية ودراسية منحصرة (٧) .

١٢٠ - في المجال الديني كما هو الحال في المجال السياسي يكون للخليفة سلطة تنفيذية - انه يسهر على أن يقوم المسلمون بيمض الواجبات الدينية التي يقبل عليها الطابع الاجتماعي مثل الزكاة والحراج - أما الواجبات التي تتصل بالضمير مثل الايمان والصلاة (٨) فليس على الخليفة أن

(٥) ولذلك فان الخليفة الآمون عندما تجاوز سلطته وأراد فرض آراءه المنزلة على الناس قاومه الإمام أحمد بن حنبل الذي كان يمثل رأى أهل السنة في ذلك الحق - ورفض الاعتراف له بهذا الحق .

(٦) يمتاز الاسلام بأن السلطة الروحية التي كان يملكها النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن تصل إلى ما يعترف به المسيحيون الكاثوليك للبابا - فلم يدع لنفسه الحق في منع الغفران - وفي الحديث الشريف قال لا ينهه فاطمة أن عليها أن تصعد حل عملها لأنه لا يملك لها من اقتضينا - ولذا كان المسلمون يعترفون له بحق الشفاعة يوم القيامة. فانه حق محدود متوقف على إذن الله سبحانه وتعالى .

(٧) لا يوجد في الاسلام رجال دين يكونون طبقة دينية منفصلة كما في المسيحية - يوجد فقط علماء يتميزون عن عامة الناس بمعرفة علوم الشريعة والحقيقة وليس لهم أي امتياز كطبقة منسية - لأن كل منهم يمكن أن يصبح عالما بمجرد تحصيل العلوم ودراساتها للشفاعة لجميع الناس .

(٨) للخليفة أن يقول الإمامة في صلاة الجمعة ، وسبب ذلك ان لها طابعا اجتماعيا يبرر قتل الخليفة .

يتدخل • ذلك ان المسلم في صلة مباشرة وفورية مع الله دون وسيط في كل ما يتعلق بنجاة روحه • والاعتقاد بوجود وسيط في هذه الشئون يعتبر الحادا •

١٢١ - ان مبدأ الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الدنيوية مقرر في الاسلام منذ البداية (٩) - ليس هناك داع لانتظار اصلاح ديني لتقرير هذا المبدأ كما حدث في المسيحية • اذا وجد اصلاح فهو ليس لاحداث الفصل ولكن لمقاومة الظن الخاطيء بالغلط بينهما وهو خطأ خطير يروجه بعض الطغاة ويستغلونه لكي يصبغوا سلطتهم الاستبدادية بصبغة دينية (١٠) •

١٢٢ - بما أن الاختصاصات الدينية للخليفة ليست لها صفة السلطة الروحية فعلينا الآن أن نبين ما هي هذه الاختصاصات،

- (٩) الأصح القول بأنه لا يوجد ما يسمى سلطة روحية في الإسلام منذ وفاة الرسول • مثل الله عليه وسلم • فهو وحده الذي كانت له سلطة روحية •
- (١٠) منه الملاحظة تصلح للرد على المتطرفين سواء منهم الذين يدعون إلى الجمع بين ما يسمونه سلطات روحية وسلطات سياسية • وكذلك معارضتهم الذين يدعون إلى الفصل بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة • ويرد عليهم بأن الخليفة في الإسلام ليس له أي سلطات روحية ما كتبت به الكنيسة للمسيحية • أما الذين يدعون إلى إعطاء الخليفة نوعاً من وكالة السلطة الدينية في الإسلام فيرد عليهم كذلك بأن هذا لم يحدث قط في تاريخ الإسلام في الماضي ولا يمكن أن يقع في الحاضر • وقد أقر المستشرق د. أوتولد • في كتابه عن الخلافة ص ١٤ ، ١٧ بعدم وجود سلطة روحية للخليفة في الإسلام • وكذلك المستشرق الإيطالي د. جويدي • الذي ينتقد ما يقع فيه الأوروبيون من خطأ في تصوير الخلافة ويقول : « لا داعي لأن نذكر قرأنا بأن الخليفة في الإسلام لا يمثل سلطة روحية وإنما هو أعلى سلطة مدنية لجميع المسلمين - يرجع تحليله مقال نشره المستشرق دافتر مور • في مجلة (التايمز الانجليزية) • وقد نشره في مجلة إيطالية في (لورينت مودرن) جزء ٢ عام ١٩٢٢ ص ١٥١ حاشي ٢ • وكذلك في ص ٥٨٧ من نفس العدد في نفس المجلة •

وسيمدد الماوردي كغيره من الفقهاء اختصاصات الخليفة دون التمييز بين الدينية منها والسياسية (١١) .

وسوف نعتد التعداد الذي أورده الماوردي كقاعدة ولكن ستميز بكل عناية بين الاختصاصات المتعلقة بالشئون الدينية وغيرها . من الواضح ان المحافظة على المقيدة

(١١) ويفرق ابن خلدون بين الاختصاصات المتعلقة بالشئون الدينية للخليفة والاختصاصات التي يسيها « سلطانية » وهذه التفرقة لا تاتى دائما التفرقة التي اقترحناها . فمثلا نحن نعتبر ولاية القضاء من الاختصاصات المدنية في حين انه يعتبرها من الاختصاصات المتعلقة بالشئون الدينية (المقدمة ص ٢٤٣) وأساس التفرقة عندنا ما يعرفه الفقهاء من التمييز بين حقوق الله وحقوق المباد والقضاء في عومه عمله الفصل في المنازعات بين الأفراد المتعلقة بحقوقهم . على أن التفرقة التي نأخذ بها بين الاختصاصات المتعلقة بالشئون الدينية والسياسية ليس منبعا أن هذا النوع الأخير (الشئون السياسية) خارج عن نطاق الإسلام أو الشريعة الإسلامية ، ولأننا نقر بأن نطاق الشريعة يشمل الشئون الدينية والشئون السياسية معا ولا يفرج شيء من هذه الشئون عن نطاقها . وعليه فإن الخليفة يلتزم في ممارسة جميع اختصاصاته الداخلة في هذين النوعين باحترام أحكام الشريعة الإسلامية . ومن هذا التعلق نستخلص التبع من العناصر للدولة نظام الخلافة وصفا :

١ - المجمع بين الاختصاصات المتعلقة بالشئون الدينية والشئون السياسية .

٢ - الالتزام بتطبيق مبادئ الشريعة للإسلامية .

أما العنصر الثالث فقد تكلمنا عنه من قبل وهو وحدة العالم الإسلامي .

خاتمة :

يظهر أن المؤلف خطر له في إحدى الفقرات إمكانية الفصل بين الإمامة والخلافة ولكنه لم يذكر لنا من صلاحيات الإمام سوى إمارة الصلاة . وفي نظره أن الأصل هو المجمع بين صلاحيات الإمام والخليفة في شخص واحد ولكنه لم يستبعد فكرة وجود شخصين أحدهما يتولى الإمامة وما يتفرع لديه من صلاحيات الثغرى والملك - أما صلاحيات الخليفة فهي تدور حول الكفاءة السياسية والعسكرية ويرى ذلك في مذكرته رقم ١٤٢ التي كتبها في باريس بتاريخ ٣٠ / ١١ / ١٩٣٣ :

(أ) « في الشريعة الإسلامية للرجل مثل حظ الأنثيين في الميراث ولكنه مطالب في مقابل ذلك بالنفقة على زوجته ولو كان فقيرا وهي نفقة تكون على قدر غنى المرأة بل في حدود قدر الرجل وعلى هذا لا أرى غيبا على المرأة أن تأخذ أقل من الرجل في الميراث مادام الرجل قوامين على النساء . »

(ب) لا شعر النبي عليه السلام بدنو أجله لم يرد أن يبيت فليس يكون قائدا للمسلمين في أمورهم الدنيوية واختار أيا بكر للصلاة فهل نستطيع أن نعلم من هذا أن النبي عليه السلام أراد أن يفرق بين الدين والدنيا فبين الإمام وترك للمسلمين أن يتغلبوا بأنفسهم أم أن خلافة أبي بكر عليه السلام جاءت من سبيل الياسي ويكون (=)

والجهاد باعتبارها حقوقا لله تعالى تدخل ضمن هذه الاختصاصات . ثم ان جمع الزكاة والنفال تدخل أيضا في هذا النطاق . كما يجب أيضا اضافة ما يتعلق بالفرائض الأخرى للديانة الاسلامية وهي الصلاة والصوم والحج ، بذلك يكون لدينا قائمة تضم الاختصاصات الدينية الأساسية للخلافة - سوف نستعرضها بالتوالى :

١٢٣ - أ - حماية العقيدة : وهذا أول واجب ديني للخليفة . ولكن يجب أن لا نخطيء في مدى هذا الاختصاص . فليس معناه أن يكون للخليفة رقابة وسيطرة على ضمائر المسلمين بل يجب عليه فقط كما يقول الماوردي أن يحافظ على العقائد وفقا للمبادئ الأساسية التي أقرها اجماع الأمة ، وليس الخليفة هو الذى يحدد هذه العقائد وانما يلتزم فقط بتعليمها كما حددها اجماع الأمة الاسلامية بواسطة مجتهديه ، فلا يستطيع الخليفة أن يتخذ اجراءات محاكم تفتيش ضد من يعتبرهم من الملحدين - فلا يوجد فى الاسلام محاكم تفتيش كما وجدت فى المسيحية لأن كل فرد حر فى

(=) من يول أمر الدين يول حما أمر الدنيا أم أن تعيين أى بكر لعلما جاء من قبل النبي وتعيينه خليفة جاء من الإجماع وعلى ذلك يكون جمع الدين والدنيا من مصدرين مختلفين ويجوز بذلك تفريق الأمرين على رجلين ؟ هذه مسألة تستحق البحث والنظر . وأما من الآن ميدانياً إلى أن فى الاسلام امامة وخلافة فالامامة هى الرئاسة الدينية والخلافة هى الرئاسة السياسية وقد يجتمع الاثنان فى رجل كما اتفق جميع المسلمين فى كثير من الصور وقد يفرقان على رجلين يكون الأول امام المسلمين ويكون الثانى خليفة للمسلمين ومفاده لا أستطيع الآن تحديده ولكنه فى نظري يضمن على الأقل شيئاً من الوحدة السياسية بين الأمم الاسلامية . والامام لا بد من وجوده للاسلام لأن النبي عليه السلام لم يفته أن يبين من يخلفه فى أمور الدين . أما الخلافة فجاء باجماع المسلمين كما كانت وحدتهم السياسية تامة وأعطيت له سلطة سياسية تامة على جميع المسلمين .

ورافق أنه لم يشر لهذا الرأى فى كتاب الخلافة مما يدل على أنه قد عدل عنه بعد البحث والدراسة .

أن يمتنع العقيدة الصحيحة كما يفهمها من مصادر الشريعة مباشرة في حدود الديق ودون اخلال بالنظام العام هناك حالتان فقط ، وهما الردة والاخلال بالنظام العام - يمكن لحكومة الخليفة التدخل لمقاصب المذهب وحماية العقيدة - بالعقوبة التي يستحقها ، كما يقول الماوردي -

ان الخليفة اذن هو رئيس الديانة الاسلامية ولكن بمعنى محدود جدا . انه يسهر على تعليم القيم التي حددها اجماع الامة ويدافع عن هذه القيم بوسائل علمية ولكن دون أن يفرضها على المسلمين ودون أن يأخذ نصيبا شخصيا في تحديدها الا بصفتة مجتهدا اذا توفرت لديه الشروط اللازمة لتكون له هذه الصفة -

١٢٤ - ب - الجهاد : يجب التمييز بين الحرب الهجومية التي تعلن ضد غير المسلمين الذين يرفضون اعتناق الاسلام بعد دعوتهم لذلك - والحرب الدفاعية التي تهدف الى صد هجوم الأعداء ، ان الحريين شرعيتان ولكن الحرب الأولى واجب علم (فرض كفاية) أما الثانية فهي (فرض عين) (١٢) -

١٢٥ - لا شك ان الحرب الدفاعية يمكن بسهولة تبريرها طبقا للقانون الدولي الحديث الذي يجعلها واجبا أساسيا للدولة يركز على حقها في البقاء والدفاع الشرعي -

١٢٦ - أما عن الحرب الهجومية لنشر الديانة فقد يظن البعض انها تتعارض مع مبدأ الحرية الدينية وهو مبدأ ثابت مع مبادئ القانون الحديث - والفقهاء المسلمون يعارضون فكرة

(١٢) تراجع صدر الشريعة في مختصر الوقاية (طبعة القاهرة عام ١٣١٣هـ . ص ١٧٢)
والقول بأن الحرب للدفاع من داء الاسلام واجب عينى على كل شخص قادر على القتال
يمكن أن يستخلص منه أن مبدأ الخدمة العسكرية الإجبارية هو فرض عين طبقا للشريعة
الاسلامية لأنه يمكن المسلم من الاستعداد لأداء هذا الفرض العينى عندما يقع اعتداه
على أرض الاسلام -

الحرب الهجومية - ويؤكدون ان الجهاد ليس مشروعاً لذاته ولكن الذي يبرره أن يكون في سبيل الله (١٣) أى لمصلحة الدعوة والدفاع عنها .

١٢٧ - حقا ان الجهاد له أصل تاريخي . فقد بدأت الديانة الاسلامية مثل أى ديانة أخرى بالاعتماد على الدعوة فقط . في أول الأمر اقتصرت على مخاطبة الضمائر وإلى الاقتناع . وكثير من الآيات القرآنية تؤكد بالفاظ قاطعة للوضوح بأن لا اكراه ولا عنف في الدين ، ان الجهاد لم يوجد في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم في أكبر فترة من عمر الرسالة هي الفترة المكية .

بعد ذلك عندما سدت أمامه طريق الدعوة السلمية في مكة اضطر إلى الهجرة منها ونزلت أول آية تتعلق بالجهاد . ولكن في هذا الحين كان الاسلام قد بدأ تطورا عميقا ، اذ لم يعد مجرد ديانة - بل تحول تدريجيا رويدا رويدا إلى نظام ديني وسياسي فأصبح دولة لديها جيش . . . ولذا كان مع الطبيعي أن تستخدم جيشها للدفاع عن نفسها لنصرة القضية المأدلة (١٤) . ورأى الرسول بصفته رئيس هذه الدولة أن استقرارها يستلزم توحيد الجزيرة وأن يكون الاسلام الديني الوحيد في الجزيرة العربية .

(١٣) شرح التلويح ج ١ ص ١٩١ - ١٩٢ .

(١٤) ان القول بأن الجهاد في فجر الاسلام كان ضرورة تاريخية وأن الفتح التي تمت كانت نتيجة طبيعية لظهور الدولة الاسلامية الفتية . يؤيده الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد (طبعة القاهرة عام ١٨١٣هـ ، ص ١٢١ : ١٢٣) . ولقد كان استعمال القوة للدفاع عن قضية عادلة في المصور القديمة معترفا به ، وقد أشار لذلك « كريستيان شرفيل » في دراسته عن « الروح المصرية في الاسلام » ، تراجع مجلة (الشرق والغرب) عام ١٩٢٣ ، ص ٢٤ .

انه من المؤكد انه كان له كذلك أهداف خارج الجزيرة مثل بلاد الفرس وسوريا . ولكن نمتقد ان فتح هذه البلاد للإسلام لم يكن مطلوباً بنفس القوة التي يسمى بها الرسول الى انتشار الاسلام بالجزيرة العربية - انه لم يسمح بأن يوجد بالجزيرة العربية أى ديانة أخرى الى جانب الاسلام بينما اكتفى فى البلاد الأخرى بأن خير غير المسلمين بين دفع ضريبة (الجزية) مقابل حمايتهم وضمان حريتهم الدينية . المؤكد ان الصحابة بعد موت الرسول ذهبوا بحدود الاسلام خارج حدود الجزيرة العربية . وعللوا شرعية انتصاراتهم وفتوحاتهم الجديدة بالنصوص والآيات القرآنية التي كانت موجهة ضد كفار جزيرة العرب والقرشيين بصفة خاصة ولذلك استقرت وجهة النظر التقليدية للفقهاء الاسلامى على أن تلك الحروب كانت شرعية بدون جدال . وإذا كانت الآيات التي لجأوا اليها لتبرير حروبهم كانت فى الأصل ذات تطبيق محدود على الجزيرة العربية فان تطبيقها على البلاد الأخرى قد أقره الاجماع وهو من مصادر الفقه الاسلامى .

١٢٨ - مهما يكن الأمر فانه ينتج عن المبادئ التي قررها الفقهاء بالنسبة للجهاد :

- ١ - ان الحرب الهجومية جائزة فقط لهدف واحد هو حماية الدعوة للإسلام « فى سبيل الله » - أما اذا كان القصد منها الاستيلاء والتوسع فانها تكون غير مشروعة .
- ٢ - بل انه فى حالة الجهاد لتشر الدعوة فلا تكون جائزة الا اذا كان المسلمون قادرين على احراز النصر .

٣ - وحتى في حالة توفر هذين الشرطين فإن الجهاد هو فرض كفاية أى انه واجب على الجماعة كلها ويكفى أن يقوم به البعض (١٥) .

٤ - ثم انه في هذه الحدود يمكن للتخليفة اذا رأى ذلك أن لا يعلن الحرب ضد الكفار وأن يكتفى بعقد معاهدات صلح معهم (١٦) .

١٢٩ - ان الفكرة الغالبة هي فكرة وجود ضرورة فعلية لمصلحة الدعوة الاسلامية - ان المسلمين الأوائل رأوا انه من الضروري حسب حالة الحضارة في عصرهم أن يقوموا بالجهاد في صورة حرب هجومية . وعلينا أن لا ننسى أنه في رأى الفقهاء أنفسهم فإن الحرب غير مشروعة في ذاتها ولكن يبررها هدف ديني - ثم ان المفروض ليس هو الجهاد عن طريق الحرب - بل هو العمل لنشر العقيدة وليست الحرب الا وسيلة تهيئة الجو لازم لحرية الدعوة من أجل نشر الدين . النتيجة الحتمية هي : انه اذا وجدت وسائل أكثر فاعلية لنشر الدين فإن المسلمين يسلكونها بدلا مع الحرب ومع الثابت انه في عصرنا هذا نرى الاسلام ينتشر بالاقناع والدعاية والبعثات السلمية والعلاقات التجارية . ونرى مثالا بارزا لذلك في انتشار الاسلام في أفريقيا وآسيا دون فتح أو غزو لذلك يجب ألا نتردد في تطوير مبدأ الجهاد - نظرا لأنه متوقف على مصلحة الدعوة وهي في هذا العصر توجب على حكومتنا

(١٥) فرض الكفاية فكرة تميزت بها الشريعة الاسلامية وهي تطبيق مبدأ التضامن بين افراد الجماعة فهم يستفيدون جميعا اذا قام أحدهم او بعضهم بالواجب . ويأتون جميعا اذا لم يلق به أحد .

(١٦) الهداية ج ٥ ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

أن تلجأ إلى نشر الدعوة بوسائل سلمية تتمشى مع روح
المصر (١٧) .

١٣٠ - على الخليفة اذن أن يقوم بواجبه تجاه الجهاد بأن يرسل
بعثات للدعوة الدينية في البلاد غير الاسلامية ، تعمل لمقاومة
الأفكار الشاذة التي تنتشر لسوء الحظ أحيانا بسوء نية ضد
الاسلام . وفي حالة الاعتماد المسلح ضد البلاد الاسلامية
يجب على الخليفة أن يلزم جميع المسلمين القادرين على القتال
بالحرب الدفاعية وفي هذه الحالة يكون القتال فرض عين .
وعلى كل قادر على حمل السلاح أن يلجئ التمدد للدفاع عن
دار الاسلام .

١٣١ - ج - الزكاة : لا نتحدث هنا عن جميع الموارد المالية لدولة
الخليفة بل نكتفي بتلك التي تعتبر فريضة دينية في جمعها
وتوزيعها وهي الزكاة - ذلك أن من الابتكارات الموافقة
للدین الاسلامی ایجاد نظام اجباری للتكافل وهو ضريبة
مالية تفرض على الأغنياء لصالح الفقراء . ان الزكاة
ضريبة سنوية على الأموال توزع على مستحقيها الذين حددتهم
الشريعة - وتعتبر مطهرة للمال في نظر الدين (١٨) .

(١٧) لا يجيز الاسلام اكرام أى شخص على اعتناقه وهذا هو اللبأ الذى سار عليه الفقه دانبا
حيث كان من حق غير المسلم أن يحتفظوا بديانهم طالما كانوا ينفذون الجزية ، وهذا
مبدأ لا خلاف فيه . ويكفى لتأييده أن نذكر أنواع الجهاد كما ذكرها ابن حزم الذى يقول
ان الدعوة السلمية تعتبر في الجهاد مرتبة أعلى من الحرب (للمل والنحل جزء ٤ ص ١٢٥) .
(١٣٦) ، ويجب الإحتراس من الخلط بين الجهاد كإن منتهى استمرار حالة الحرب بين المسلمين
وغيرهم ، فواقع التاريخ يؤيد أن الاسلام والمسيحية عاشا حالة سلام محسورا طويلة : -
مثلا كانت هناك علاقات ودية بين اليونانيين وحكومة عبد الملك بن مروان والوليد بن
عبد الملك وكذلك بين هارون الرشيد وشارلمان (يراجع « موبر » فى كتابه المقتطف
ص ٢٣٦ ، ٢٣٧) ، وفى عصر ابن خلدون لم يكن الجهاد المعروف فى عهد الفتح الاسلامية
سوى ذكرى تاريخية (القصة ص ٢٥١) .

(١٨) الزكاة لغة تعنى الطهارة قال تعالى « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها » وتطهح
لها صفة أساسية الزروع والماشية والنهب والقطعة وعروض التجارة . (=)

مهمة الخليفة أن يسهر على أن يدفع كل مسلم هذه الضريبة - يمكن للخليفة أن يحصل هذه الضريبة ويوزعها بنفسه أو بواسطة عماله - كما إن له أن يترك لكل فرد أن يدفعها مباشرة لمن يستحقون الزكاة (١٩) .

١٣٢ - د - الصلاة والصوم : أما عن الصلاة فإن تدخل الخليفة فيها ليس له أى طابع من السلطة الروحية ، ذلك إن كل مسلم يمكنه أن يؤدي الصلاة بمفرده أما بالمسجد أو بمنزله ، أو فى مكان آخر . (وإن كان الأولى أداء الفرائض الخمسة بالمسجد جماعة) . ولكن بعض الصلوات يجب أن تؤدي جماعة ويجب أن يرأسها امام (٢٠) ولكن كل مسلم يمكنه أن يكون الامام فى الصلاة . فى البداية كانت امامة الخليفة للصلاة فى المسجد الجامع شرفا كبيرا له (٢١) ، ولكن بعد ذلك اكتفى الخلفاء بتنصيب أئمة المساجد (٢٢) .

١٣٣ : ١٣٤ على كل سواء قام الخليفة بامامة الصلاة بنفسه أو تنصيب غيره للامامة فليس لهذه الاجراءات طابع السلطة

(=) ونصب الزكاة يختلف حسب نوع المال من (٢٥/١٠ الى ١٠/١) والمستحقون للزكاة هم الفقراء والمساكين والماملون وعليها والزكاة قلوبهم ، وتحرير الأرقاء ، والغارمون (للدينون) وفى سبيل الله وابن السبيل (يراجع باب الزكاة فى الأحكام السلطانية ص ٩٩ : ١١٠) .

(١٩) وهناك رأى بأن المسلمين يجب عليهم تسليم الزكاة للخليفة الذى يقوم هو بتوزيعها على مستحقها ، ولا شك أن إيصال الزكاة لمستحقها هو واجب عينى على كل مسلم ، بل الله يعتبر أحد أركان الاسلام الخمسة ، والمسلمون الذين لا يؤدون الزكاة يكونون للخليفة الحق فى قتالهم كما وقع ذلك فى عهد الخليفة الأول (أبو بكر الصديق) الذى حارب المرتدين ومانى الزكاة أيضا (الأحكام السلطانية ص ٩٩) ، وتراجع احكام الفري والتناهم (الأحكام السلطانية ص ١١١ ، ١١٥ ، ص ١٢٣ ، ١٢٦) وكذلك احكام الوقف .

(٢٠) منها صلاة الجمعة الأسبوعية وصلاة العيد ، وصلاة الحسوف والاستسقاء . ويجب التفرقة بين امامة الصلاة ولعامة الحكم (الخلافة) .

(٢١) ابن خلدون ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .

(٢٢) يراجع فى حكم الاثابة فى امامة الصلوات : الأحكام السلطانية ص ٨٦ - ٩٣ .
(ولم نر داعيا لنقل عبارات الماورى) .

الروحية ، بل انها مجرد اجراءات نظام وانتظام لأن صلاة الجماعة صحيحة بدون الخليفة أو من ينيبه - ولكل جماعة مع المسلمين أن يختاروا من بينهم امامهم للصلاة ، والدور الحقيقي للخليفة هو عمل اللازم لكي لا يحرم المسلمون مع امام منتظم ومستمر في مساجدهم وعليه أيضا أن يحافظ على المساجد (٢٣) .

١٣٥ - أما عن الصيام فلا يتدخل فيه الخليفة لأن الصيام مسألة ضمن بين المسلم وربه - ولكن يمكن أن يتدخل الحاكم بواسطة القضاة الذين لهم حق تعزير المسلمين الذين يجاهرون بالافطار علنا ، ولهم كذلك حق إعلان رؤية الهلال التي يبدأ بها شهر الصيام وينتهي بها طبقا للأحكام الشرعية في هذا المجال .

١٣٦ - هـ - الحج : يعين الخليفة ولاية على قوافل الحجاج ليسهروا على أمنهم خلال سفرهم الى مكة - ليس لهؤلاء الولاية أى طابع ديني (٢٤) ، بجانب هؤلاء يعين الخليفة كذلك واليا يشرف على الحج طوال الأيام المحددة للقيام بشمائر الحج الضرورية - هذه الولاية لها طابع ديني ولكنها ليست سلطة روحية (٢٥) .

١٣٧ - ان استعراض الاختصاصات الدينية أكد لنا أن الخليفة ليس سوى سلطة تنفيذية ، وليس له أى نفوذ أو سلطة روحية .

٢ - صلاحيات خاصة بالشئون السياسية

١٣٨ - هذه الاختصاصات ينظمها كذلك الفقه الاسلامي . ولكن الجزء الديني من هذا الفقه يختلف اختلافا جوهريا

(٢٣) جرت العادة بالدعاء للخليفة في صلاة الجمعة ، وقد بدأها ابن عباس في خلافة علي ، راجع ابن خلدون ص ٣٠٠ .

(٢٤) الأحكام السلطانية (٩٢ - ٩٥) .

(٢٥) الأحكام السلطانية - ٩٥ - ٩٨ .

عن الجزء الدينى ، اذ أن الجزء الدينى أحكامه ثابتة غير قابلة للتعديل ، لأن الدين الإسلامى اتخذ صورته النهائية بوفاء الرسول صلى الله عليه وسلم - أما الأحكام الدنيوية فانها تتمتع بالمرونة الضرورية لأن موضوعها مسائل اجتماعية وسياسية فى تطور مستمر . اننا نرى أن أحكام الفقه الإسلامى التى تحكم هذا المجال قد تطورت سريعا ، بل انها قد تكون استفادت فى مجال الاجتهاد بشمار الحضارات القديمة ، ولا سيما حضارات الفرس واليونان ، التى اتصلت بها حضارة الاسلام نتيجة الفتوحات خارج الجزيرة العربية . بل ان الاسلام فى بدايته كما سنرى فى الجزء التاريخى من هذه الدراسة شهد تطورا كبيرا فى أحكامه المتعلقة بالحياة السياسية للأمة الإسلامية . . لتواجه الظروف المتغيرة (٢٦) .

١٣٩ - نحن لا نستطيع أن نقدم عرضا كاملا للقانون الإدارى الإسلامى بل سنكتفى بإستخلاص الملامح الأساسية للاختصاصات التى ذكرها الماوردى والتى لم تتعرض لها ضمن الاختصاصات الدينية . يقول المؤلف ان مهمة الخليفة اقامة العدل بين الناس ، والأمن والدفاع عن الحدود والشئون المالية ، وتعيين الولاة والعمال ، وشئون الأفراد . وإذا أردنا أن نستعمل لغة القانون العام الحديثة قلنا أن الخليفة هو المسئول عن السلطة التنفيذية والقضائية فى الدولة .

(٢٦) وهذا التطور أكثر لزوما فى العصر الحاضر لمواجهة الأوضاع الاقتصادية والصناعية الحديثة .

أولا - السلطات التنفيذية

الأمن والدفاع والادارة والشئون المالية

١٤٠ - ان أغلب الاختصاصات السياسية للخليفة تدخل ضمن ما يعتبر من السلطة التنفيذية فى القانون الدستورى .
الحديث : المحافظة على الأمن الداخلى والخارجى ، الشئون الادارية والشئون المالية . .

١٤١ - ١ - الأمن الداخلى والخارجى : يقوم الخليفة بهذه المهمة المزدوجة بواسطة الشرطة والجيش . يعرف المسلمون البوليس باسم الشرطة . فى أول الأمر كان لها قدر من الاختصاصات فى النواحي القضائية باعتبارها تكمّل عمل القضاة فى الأمور الجنائية . بعد ذلك انحصرت صلاحيات الشرطة فى توجيه الاتهام وتنفيذ العقوبات ، وهى تشابه تلك التى تباشرها النيابة العامة فى عصرنا (٢٧) .

١٤٢ - أما عن الجيش فكل الأفراد القادرين على القتال كانوا جنودا فى بداية الاسلام ، بعد ذلك تكونت جيوش من المتخصصين . والخليفة هو قائد الجيش ، يمكنه أن يقود هذا الجيش بنفسه أو يمهّد بقيادته لقادة يختارهم هو . والخليفة هو الذى يعلن الحرب ، وهو الذى يعقد المهادتات . ويمكنه أن يفوض هذا الأمر لغيره من الولاة فى الأقاليم أو قادة الجيش ، وللخليفة أيضا قيادة أسطول الامبراطورية (٢٨) . ان الجيش والأسطول هما فى خدمة الخليفة للدفاع عن الحدود وضد هجمات العدو . وعلى الخليفة مقاومة المرتدين

(٢٧) ابن خلدون ص ٢٤٧ ، ٢٧٦ : ٢٨٠ .

(٢٨) ابن خلدون ٢٨٠ .

كذلك (٢٩) ، وأهل البغى (٣٠) ، وقطاع الطريق (٣١) .
 ١٤٣ - ب - الإدارة هي المسئولة اليومية للخليفة وهو يعتمد في قيامه بهذه المسئولية على أعوانه (٣٢) .

ان الإدارة في صورة دواوين قد وجدت من وقت مبكر في حكومة الخلافة (٣٣) .

كانت الوثائق تكتب أولا باللغات الأجنبية (كال يونانية أو الفارسية) . فيما بعد في خلافة عبد الملك أصبحت العربية هي اللغة الرسمية ، انقسمت الدواوين الى أربعة أقسام : الجيش - الشؤون الادارية - شئون الأفراد - الشؤون المالية (٣٤) كما نظم البريد في كل أنحاء الامبراطورية . كان رئيس البريد في كل اقليم يشغل مركزا اداريا هاما ولا سيما انه كان مكلفا بإبلاغ الخليفة مرا بكل ما يحدث في الاقليم فيما يتعلق بالحوادث والأفراد (٣٥) .

١٤٤ - لن نهتم هنا بالتفاصيل الادارية التي لا تتصل بموضوعنا الا بصفة غير مباشرة . سوف نكتفي بالحديث عن أهم أنواع الاداريين : الوزراء وولاة الأقاليم .

(٢٩) الأحكام السلطانية ٤٤ : ٤٧ .

(٣٠) الأحكام السلطانية ٤٧ : ٥٠ .

(٣١) الأحكام السلطانية ٥٠ : ٥٣ .

(٣٢) وهم أنواع متعددة يراجع بشأنها الأحكام السلطانية ص ١٧ - ويجب على الخليفة أن يختار أعوانه دون محاباة مرافعا في ذلك أمليتهم مصالح المسلمين وقد ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم حديث : « من استعمل رجلا على المسلمين من هو أسلح منه يكون قد خان الله ورسوله والمسلمين » .

(٣٣) يقال ان الخليفة عسر من الخطاب هو اول من دون الدواوين

ابن خلدون ص ٢٧١ . والأحكام ص ١٧٥ - ١٧٦ .

(٣٤) الأحكام ص ١٧٥ - ١٩٠ ابن خلدون ص ٢٧٥ - ٢٧٦ .

(٣٥) الأحكام ص ٨٢ - ٨٦ بعد عهد الخلافة الراشدة نشأت في عهود الخلافة الناقصة الأعراف وطبقة الحاجب التي يمثل الآن بالدور على الخليفة - وقد زادت أهميته في عصر المماليك حتى أصبح أهم من الوزير كما حدث في الأتراك .

الوزراء :

١٤٥ - لم يوجد منصب الوزير رسميا أثناء الخلافة الصحيفية للخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل رغم ان هذا المنصب كان موجودا بصفة فعلية ، فقد كان عمر بالنسبة للخليفة أبي بكر وزيرا ومستشارا . وكان للخليفة الثاني عمر بن الخطاب مستشارون وهم كبار الصحابة وخاصة علي وعثمان ولكنهم لم يحملوا لقب الوزير (٣٦) . انما ظهر لقب وزير في عهد الأمويين (٣٧) . ثم اتخذ المنصب أهمية كبرى مع العباسيين الذين استفادوا من التقاليد الفارسية المتعلقة بهذه الوظيفة . وزادت أهميتها خلال النصف الثاني لحكم هذه الأسرة حتى ان سلطة الوزير قد طغت على نفوذ الخليفة ووجد ما يسمى « وزارة التفويض » . في الدولة الأموية بالاندلس وجدت وزارات متعددة للمالية والبريد والمظالم والقضاء والدفاع أو الثغور . على رأس جميع هذه الوزارات وجد الحاجب الذي يقوم بمهمة الوزير الأول لأنه كان الواسطة بين الخليفة والوزراء الذين أصبحوا أعوان الحاجب (٣٨) .

١٤٦ - من وجهة النظر القانونية تنقسم الوزارات الى نوعين : وزارة التفويض ووزارة التنفيذ . ويكون هناك وزارة تفويض حين يختار الخليفة وزيرا ويفوض له سلطاته بطريقة تمنحها هذا الوزير سلطة تصريف شئون الدولة بمقتضى نظره وتقديره ويشترط في الوزير من هذا النوع

(٣٦) ابن خلدون ص ٢٦٢ .

(٣٧) ابن خلدون ص ٢٦٤ .

(٣٨) ابن خلدون ص ٣٢٦ .

نفس الشروط اللازمة للترشيح للامانة (الخلافة) ما عدا شرط النسب . بل ان وزير التفويض يشترط فيه شرط زائد على شروط الامامة ، وهو : « ان يكون من أهل الكفاءة فيما وكل اليه من أمر الحرب والخراج (الشئون المالية) لأنه مباشر لهما تارة ومستتيب فيهما أخرى ولا يصل الى استنابة الكفاءة الا أن يكون منهم » (٣٩) .

ان وزارة التفويض هي عقد بين الخليفة والوزير المفوض والفاظها يجب أن تشمل على عموم النظر والنيابة . ويجوز أن يباشر بنفسه تنفيذ الأمور التي دبرها وان يستتيب في تنفيذها . الخلاصة كما قال الماوردي ان « كل ما صح من الامام صح من الوزير الا ثلاثة أشياء » (٤٠) . والوزير يمكن أن يتولى القضاء بنفسه (*) أو يعين قضاة لذلك كما يفعل الخليفة . كما انه يفصل في المظالم أو يستتيب فيها .

١٤٧ - أما عن وزارة التنفيذ فهي أقل أهمية اذ يكون فيها الوزير وسيطا فقط بين الخليفة ورعاياه ، هو يتخذ الأوامر التي

(٣٩) الأحكام من ١٨ .

(٤٠) الأحكام من ٢٠ - وهي :

القول : الاستخفاف - فلا يستطيع الوزير أن يرشح من يخلفه كما يفعل الامام .

الثاني : هي أن للامام أن يستضي الأمة عن الامامة وليس ذلك للوزير .

الثالث : أن للامام أن يعزل من قلده الوزير وليس للوزير أن يعزل من قلده الامام .
يضاف لذلك أن الوزير يصل تحت اشراف الامام ولذلك فان « عليه مطالعة الامام لأعضاء من تدبيره واعلمه من ولاية وتقليد لتلك صير بالاستيفاد كالامام - وعلى الامام أن يصطحب أعمال الوزير وتدبيره الأمور ليقر منها ما وافق الصواب ويستدرك ما خالفه لأن تدبير الأمة اليه امركول (أى أنه هو الأصل) والوزير نائب عنه فقط » .

(*) تعليق : أساس ذلك أنه يشترط فيه شرط العلم بالخليفة ويصعد بذلك أن يكون مجتهدا وبذلك يصبح أهلا للقضاء - أما اذا كان الخليفة أو الوزير المفوض لم تتوفر فيهما شروط الاجتهاد فنرى أنه في هذه الحالة لا يجوز له أن يباشر القضاء بنفسه - بل يجب الاستنابة .

يعطيها له الخليفة دون أن يتخذ بنفسه المسافرة • يقول
الماوردي لا تحتاج هذه الوزارة الى تقليد وانما يراعى فيها
مجرد الاذن - ولا يشترط فيمن يقوم بها الحرية ولا العلم (٤١)
وقد أوضح الماوردي أن الفرق بين وزارة التفويض
وزارة التنفيذ فيما يتعلق بالشروط المطلوبة في كل منهما
يرجع الى الاختلاف في الاختصاصات •

ويضيف الماوردي فرقا آخر بين وزراء التفويض ووزراء
التنفيذ هو جواز تمدد التنفيذيين وعدم جواز تعدد وزراء
التفويض لأن هذا الوزير يسرى عليه ما يسرى على الامام •
ولاية الأقاليم وأمرام البلاد :

هذه الولايات تنقسم الى نوعين : عامة (تسمى اماره
استكفاء) وخاصة :
(١) الامارة الخاصة :

فالولاية الخاصة على اقليم أو الامارة الخاصة على بلد من
البلدان تعطي لمن يتولاها سلطة محلية محدودة مقصورة على
شئون الدفاع والأمن اللازم لحماية الأرواح والأعراض
والأموال - فضلا عما يسمونه « سياسة الرعية » أي السهر
على مطالبها واحتياجاتها من الخدمات الاجتماعية •

(٤١) لأنه منصور النظر على أمرين : أحدهما أن يؤدي الى الخليفة - والثاني أن يؤدي عنه •
أي أنه مجرد منفذ أو رسول من الأيكة واليه • الأحكام من (٢١) - الذي يضيف أنه
من الممكن أن يكون وزير التنفيذ غير مسلح من أهل القوة - وإن كان لا يجوز تعيين وزير
التفويض منهم • ويبيّن للمؤلف الفرق بين نوعي الوزارة في كتابه « الأحكام
ص ٢١ » حيث يخلص هذا الفرق في الاختصاصات في أربعة أوجه : أحدها أنه
يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر في النظام وليس ذلك لوزير التنفيذ • والثاني
أنه يجوز لوزير التفويض أن يستقل بتقليد الولاية وليس ذلك لوزير التنفيذ • والثالث
أنه يجوز لوزير التفويض أن يتفرّد بتسجير الجيوش وتدمير الحروب وليس ذلك لوزير
التنفيذ • والرابع أنه يجوز لوزير التفويض أن يتصرف في أموال بيت المال وليس ذلك
لوزير التنفيذ •

ان أهم ما يميز هذا النوع من الإدارة المحلية هو انها لا تشمل ولاية القضاة ولا جباية الخراج والزكاة (٤٢) •
 هذا التحديد في اختصاصات هؤلاء الولاة مرتبط بالشروط اللازمة فيمن يكون أهلا لها - وهي نفس الشروط التي سبق استعراضها بالنسبة لوزارة التنفيذ ولكن يضاف إليها شرطان هما : الاسلام والحرية •

(ب) الامارة العامة :

تعطى لصاحبها اختصاصات أوسع وتستلزم فيه شروطا أكثر - ولتفصيل ذلك يجب أن نفرق بين نوعين من الولايات (٤٣) العامة : الأول : ولاية الاستكفاء التي يختار فيها الخليفة الوالي ويعينه عن اختيار كامل - الثاني : ولاية الاستيلاء - وتنتج عن اضطراب الخليفة لتمييز الشخص الذي يفرض نفسه بالقوة أو الاستيلاء - فالمقد هنا ليس اختياريا بل اضطراري اجازته حالة الضرورة الناتجة عن تغلب المستولي على الاقليم ولكل من النوعين أحكامه • فالامارة العامة التي تتم عن اختيار (استكفاء) تمنح صاحبها سلطات واسعة تصل

(=) ويقابلها أربعة أوجه لإختلاف شروط الوزارتين :

أحدها : أن الحرية معتبرة في ولاية التفويض وغير معتبرة في وزارة التنفيذ •
 والثاني : أن الاسلام معتبر في ولاية التفويض وغير معتبر في وزارة التنفيذ •
 والثالث : أن العلم بالاحكام الشرعية (أي شروط الاجتهاد) معتبر في ولاية التفويض وغير معتبر في ولاية التنفيذ •
 والرابع : أن المعرفة بأمور الحرب والمال معتبرة في ولاية التفويض وغير معتبرة في وزارة التنفيذ •

فالفرق في شروط التقليد من أربعة أوجه - كما الترقا في حقوق النظر من أربعة أوجه واستويا فيما عدلما من حقوق وشروط •

تعليق : وفي نظرنا أن وزير التفويض هو رئيس الوزراء في النظام البرلماني - أما الوزراء الآخرون فهم وزراء تنفيذ ... وكذلك الوزراء في النظام الرئاسي •

(٤٢) الاحكام من ٣٦ . ٢٧ •

(٤٣) الاحكام من ٢٧ •

بالاقليم الى نوع مع الحكم الذاتى (٤٤) .

والشروط اللازمة فيمحق يتولى هذه الامارة هى نفس ما يشترط فى وزارة التفويض والمخلفاء (٤٥) .

أما د امارة الاستيلاء التى تعقد عن اضطرار ، فان أحكامها تدل على حرص الفقهاء على وضع أسس وضوابط شرعية للواقع الذى يفرض بالقوة ويمجز الخليفة عن تغييره - وعبر عن ذلك الماوردى بقوله د هى أن يستولى أمير بالقوة على بلاد فيقلده الخليفة امارتها ويفوض اليه تدبيرها وسياستها فيكون الأمير باستيلائه مستبدا بالسياسة والتدبير - ويكون الخليفة باذنه منفذا لأحكام الدين ، ليخرج (الواقع) مع الفساد الى الصحة ، ومن الحظر الى الاباحة - وإذا كان فى هذا خروج عن عرف تعيين أمراء الاستكفاء (الممينين بالاختيار) فى شروطه وأحكامه - الا انه فيه حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ولا يجوز أن يترك مختلا مدخولا ولا فاسدا معلولا - فجاز فيه الاستيلاء والاضطرار ما امتنع فى تقليد الاستكفاء والاختيار ، لوقوع الفرق بين شروط المقدرة والمعز (٤٦) .

ومقابل ذلك فان على مع منح السولاية بالاستيلاء أن

(٤٤) يراجع الأحكام ص ٢٤ حيث يذكر منها سبعة - تشمل فرق ما تشمله الولاية الخاصة ولاية القضاء وتطبيق أحكام المهود - والشئون المالية (المراج والزكاة) وإمامة الجمع والجماعات وتسيير أسباب الحج - فضلا عن الدفاع وخاصة اذا كان الاقليم متاخما لأراضى الأعداء .

(٤٥) الأحكام ص ٢٥ .

(٤٦) الأحكام ص ٢٧ - ٢٩ .

حاشية :

ويلاحظ أن هذا تطبيق لكيد الضرورة الذى تقوم عليه أحكام الخلافة النافذة وهى خلافة الاستيلاء - فمن يضطر لأن يأخذ فى الاعتبار خلافة الاستيلاء لابد أن يقبل مثل ذلك لزوم امارة الاستيلاء .

يعترف بسلطة الخليفة وأن يؤمن طريقة طبيعية لمجمع الضرائب وتطبيق أحكام المقوبات . عليه أيضا أن ينفذ أحكام الشريعة (٤٧) . والخليفة مع جانيه يعترف به واليا ، أو أميرا اذا كان قد توفرت فيه شروط الأهلية المطلوبة فيمن يصلح لهذه الولاية في التنصيب بالاختيار الحر ، أما في غير هذه الحالة يمكن للخليفة أن يعطيه ولاية رسمية اسمية حتى يحثه على الخضوع وحتى يكف عن المقاومة والقتال . ولكن لا بد لتصحيح ولاية الاستيلاء وصحة مباشرة اختصاصاتها من الناحية الدينية (٤٨) والدينية من أن يعين الخليفة له مفوضا لممارسة هذه السلطات يكون بمثابة مندوب للأمير وتتوفر فيه شروط الأهلية . ان توفر شروط الأهلية فيمن يكون مندوبا له عن الأمير ويكون وسيلة لمعالجة الميوب الناتجة عن عدم توفر الشروط لدى هذا الأمير .

في هذه الحالة فان المستولى يكون صاحب الامارة الاسمية ولكن المفوض (المستوفى الأهلية) هو الذي يمارس اختصاصات الولاية . هذه الطريقة جائزة رغم انها تخالف المبادئ العامة لسببين : الأول أن شروط الأهلية المطلوبة في وقت المقدرة عطلت بسبب حالة الضرورة . والثاني عندما يخشى تعطيل المصلحة العامة فانه يجب أن تخفف الشروط عما يستلزم فيما لو كنا نواجه مسألة متعلقة بالمصالح الخاصة (٤٩) .

١٤٨ ج - الشؤون المالية : الخليفة هو الأمين على الأموال العامة

(٤٧) الأحكام ص ٢٨ .

(٤٨) من أهم هذه الاختصاصات التي تحتاج فيمن يباشرها الى اعملية خاصة ولاية القضاء والمظالم ، فلا يجوز للوال أن يفرض نفسه ليتولى القضاء بل يجب أن يعين لذلك قاضي مؤهل يختاره الخليفة وهذا تأكيد لجدا استقلال القضاء .

(٤٩) الأحكام ص ٢٨ .

(بيت المال) فهو مسئول عنها كما لو كان وليا أو وصيا يتولى ادارة أموال الغير . ان الخليفة الثاني عمر به الخطاب قد عبر عن هذا المبدأ بوضوح حين قال انه مسئول عن أموال المسلمين فى بيت المال مسئولية الوصى على مال اليتيم (٥٠) وفيما عدا الموارد المخصصة لهدف دينى أو اجتماعى كالزكاة يكون للخليفة أن ينفق مع بيت المال على الادارة (٥١) .

بعد أن يحصل الخليفة الدخل ، عليه أن يحدد قيمة النفقات والمصروفات العامة ، وذلك دون تقتير أو اسراف (٥٢) عليه أيضا أن يعمل لاستيفاء ما يستحق لبيت المال فى حينه دون ، تأخير أو تقديم .

١٤٩ - فيما يتعلق بالحياة الاقتصادية عامة نجد فى الفقه الاسلامى مجموعة من القواعد الموضوعية لكى تراعى فى هذا المجال ، مثال ذلك هناك نظام للمياه (٥٣) ، نظام للمراعى (٥٤) ، نظام لحقوق الامتياز على الاراضى (٥٥) نظام للنقود (٥٦) ، الخ ، الخ ، ولا بد من الاشارة الى أن

(٥٠) الأحكام فى ١٧٤ رقم ٧ .

(٥١) وموارده تشمل الزكاة والجزية والمزاج فضلا عن الغنائم .

تراجع الأحكام السلطانية ص ١٣٦ - ١٣٢ .

(٥٢) حل يجوز للخليفة أن يأخذ لنفسه من بيت المال ؟ لقد حسم هذا الموضوع فى خلافة أبى بكر الصديق ، إذ اقترح عليه عمر أن يستع من العمل فى التجارة ويفرغ لشئون الخلافة ، وإن له مقابل ذلك ، أن يأخذ من بيت المال ما يكتفيه هو وأسرته فى حدود الاعتدال ، وقد أصبحت هذه القاعدة محترمة فى عهد الخلفاء الراشدين . ولكن فى عهد خلافة الاستيلاء ، كانت حدود الاعتدال تنتهك بصورة واضحة .

(٥٣) تراجع تفصيلات ذلك فى الأحكام تحت عنوان « فى احياء الموات واستخراج المياه » . الأحكام ص ١٦٠ ، ١٦٤ .

(٥٤) تفصيلات ذلك تحت عنوان « المسى والإرفاق » فى الأحكام ص ١٦٤ ، ١٦٦ .

(٥٥) وقد عبر عنه بالانتطاع ، الأحكام ص ١٦٨ ، ١٧٥ .

(٥٦) الأحكام ص ١٣٨ - ١٤١ ، ابن خلدون ٢٥٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩٤ كذلك

فى كتاب « الخلافة » للمستشرق « مورير » ص ٣٣٩ ، ٣٤٠ .

الفقه الاسلامى لم يتجاوز مرحلة الاقتصاد المبني على الرعى والزراعة لذلك فانه لم يدخل فى ميدان التنظيم التجارى أو الصناعى بصورة ملموسة .

ثانيا : ولاية القضاء (السلطة القضائية)

١٥٠ - يستطيع الخليفة ادارة العدالة بنفسه ، وللوزير بالتفويض وولاية الاستكفاء هذا الحق (لأنه يشترط فيهم العلم بالشريعة لدرجة الاجتهاد) . فى الأصل كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - يتولى القضاء بنفسه ، رغم انه كان قد عين قضاة فى بعض أقاليم الجزيرة العربية ، وقد حذا حذوه الخلفاء الأربعة الراشدون الأوائل ، ولكنهم توسعوا فى تعيين من يتولون القضاء حتى يتفرغوا للمسئوليات الأخرى التى زادت أعباؤها ، وقد التزم الخلفاء بمبدأ احترام استقلال القضاء ، مثال ذلك ما روى عن الخليفة عمر بن الخطاب الذى رفض أن يلقى حكما أصدره قاضيه « أبو الدرداء » ، على الرغم من انه كان مخالفا لرأيه فى تلك الحالة .

كما التزم الخلفاء بمبدأ المساواة أمام القضاء ، وعدم وجود أى حصانة قضائية للخليفة ، مثال ذلك ان الخليفة الرابع أمير المؤمنين على بن أبى طالب وقف بجانب خصمه الذى اشتكاه الى القضاء ، وكان المدعى فردا عاديا من أهل الذمة « يهوديا » . وقد وضع الخليفة عمر بن الخطاب المبادئ الأساسية للقضاء فى خطابه الى ابن موسى الأشعرى عندما ولاه القضاء فى الكوفة (٥٧) . وقد أصبحت ولاية القاضى وظيفة دائمة ، وكانت من الوجهة النظرية نيابة عن الخليفة

(٥٧) يراجع ابن خلدون ص ٢٤٥ - وكذلك الأحكام فى باب ولاية القضاء ص ٦٣ وما بعدها .

ولكن الفقهاء يقررون أنه مع الوجهة الشرعية فإن القاضي يتولى القضاء نيابة عن الأمة وبناء على تولية الخليفة له .
أى انه يحكم بناء على ولاية المسلمين عامة (٥٨) .

فى عهد الخلافة العباسية كانت ولاية القضاء فى يد قاضى القضاء فى العاصمة ، وفى يد القضاء المفوضين فى الأقاليم .
وسوف نستعرض موضوعين : - تعيين القضاة وعزلهم
ووظيفتهم .

(أ) تعيين وعزل القضاة :

١٥١ - ان ولاية القضاء مثل أى ولاية عامة أخرى تكتسب بناء على عقد تكون عبارته وشروطه شفهية أو كتابية (٥٩) ،
أما شروط الأهلية لتولى القضاء فقد أفاض فيها الفقهاء (٦٠)
وهى تماثل (٦١) الشروط التى تكلمنا عنها فىمن يكون أهلا للخلافة (٦٢) أو وزارة التفويض (٦٣) أو ولاية الأقاليم بالاستكفاء (٦٤) ، ويمين القضاة بواسطة الخليفة أو الوزير بالتفويض أو ولاية الأقاليم بالاستكفاء (٦٥) ، كما ان

(٥٨) الكاسانى - البدائع - ج ٧ ، ص ١٦ .

(٥٩) الأحكام ص ٥٦ ، ٥٧ .

(٦٠) الأحكام ص ٥٣ ، ٥٥ - حيث يذكر منها سبعة هى البلوغ وسلامة العقل والحرية والاسلام والعائلة والعلم وسلامة السمع والبصر .

(٦١) مع ملاحظة أن شرط العقل لا يكفى توفره اكتمال العقل ، بل يجب أن يتوفر لدى المرشح للقضاء القدرة على الفصل فى القضايا بصورة مرضية وأنه فيما يخص شرط الاسلام فإن الامام أبا حنيفة ، يرى أن غير المسلم يكون أهلا للقضاء بين أبناء دينه ، وأنه لا يشترط أن يكون الكافى قد وصل لدرجة الاجتهاد ، ويرى أن المرأة يجوز أن تتولى القضاء فى المسائل التى تقبل شهادتها فيها .

(٦٢) يراجع فيما سبق البند ٢٩ الى ٣٩ .

(٦٣) يراجع فيما سبق البند ١٤٦ .

(٦٤) يراجع فيما سبق البند ١٤٧ .

لهؤلاء حق عزلهم ، وللقاضى نفسه أن يستقيل (٦٦) . وهو لا يميز لمجرد أن ولاية الخليفة الذى عينه قد انتهت . بل انه اذا اتفق أهل بلدة على اختيار قاض معين جاز لهم اذا لم يكن هناك قاض معين من قبل الخليفة أو لم يكن هناك خليفة فى ذلك الوقت (٦٧) .

(ب) مهمة القاضى :

١٥٢ - للقاضى اختصاصات قضائية بالمعنى الصحيح ، واختصاصات شبه قضائية .

النوع الأول ، يشمل القضاء فى المسائل المدنية والجنائية ، وعلاوة على ذلك فان القاضى يتولى تنفيذ الأحكام القضائية ، وهو يعين قضاة مفوضين (٦٨) يساعدون فى القضاء ، ويتخذ الاجراءات اللازمة للتأكد من أن الشهود تتوفر فيهم الشروط الشرعية . وقد يكون اختصاص القاضى محدودا من حيث المكان أو الزمان ، من حيث الأفراد أو الموضوعات (٦٩) . وعليه أن يراعى فى مباشرة أعماله عدم التحيز ، فلا يجوز له أن يقبل الهدايا سواء من المتنازعين أو من الموظفين (٧٠) .

أما عن الوظائف شبه القضائية فالقاضى يتولى بعض الاختصاصات فيما يتعلق بناقص الأهلية والزواج والأوقاف وتنفيذ الوصايا والمجر على السفهاء ، ونهمة القضاء هى الفصل فى القضايا .

(٦٦) الأحكام من ٥٨ .

(٦٧) الأحكام من ٦٣ - ٦٤ .

(٦٨) للقاضى فى إقليم معين أن يفرض قضاة تابعين له فى المدن الرئيسية بالإقليم .

(٦٩) الأحكام من ٦٠ : ٦٢ بشأن حالة تعدد القضاة ، تراجع الأحكام من ٦١ .

(٧٠) الأحكام من ٦٣ .

ولكن هناك قضاء يختصون بموضوعات من نوع خاص
 مثل قضاء المظالم ، وهم يفصلون بطريقة عاجلة وبدون
 إجراءات التقاضى فى بعض المسائل الهامة مثل اساءة استعمال
 السلطة الواقع من الموظفين . وللخليفة نفسه أن يتولى ذلك
 لكن له أن يفوض ذلك للوزير أو الوالى على الاقليم ، وهناك
 قضاء المسبة وهى الاجراءات المستعجلة فى بعض الأمور
 الثانوية وخاصة الرقابة على الموازين والمكايل ، والعدول
 وهم الكتاب الذين يفوضهم القاضى لتحرير الصكوك الشرعية ،
 وقضاء المسبة له سلطات وقائية ومستعجلة فى بعض المسائل
 الجنائية (٧١) .

(٧١) تراجع الأحكام من ٦٤ : ٨٢ ، أين خلدون من ٢٤٦ : ٢٤٩ - الأحكام من ٢٠٨ - ٢٢٤ .

أين خلدون من ٢٤٦ : ٢٤٧ -

(وقد قلنا هذا الهامش فى صلب الكتاب لأصيحته) .

الفصل الثانى

حدود ولاية الحكومة (الخليفة)

١٥٢ - سلطة الحكومة محدودة فى ممارسة ولايتها بمبادئ أساسيين :

١ - عليها أن لا تنتهك القانون والا ارتكبت ما يسمى فى القانون الحديث بتجاوز السلطة (الظلم) .

٢ - حتى فى حدود القانون عليها أن تمارس سلطاتها فى صالح الأمة ، وأى عمل لا يهدف لهذا الصالح يعد عملاً مشيناً ، اذا فعله الحاكم فهو يرتكب ما يسمى فى القانون الحديث بإساءة استعمال السلطة (الفساد) ولضمان تطبيق هذين المبادئ فقد وفرت الشريعة للأمة ضمانتين :

١ - الشورى وهى تقديم النصيحة للحكومة فى كل المسائل الادارية (والقضائية التى تدخل فى اختصاصاتها) .

٢ - الحق فى مراقبة أعمالها (٧٢) .

(٧٢) الفسادة الأساسية الناتجة من حق الأمة فى عزل الخليفة مستبعد عنها فيما بعد .

١ - المبادئ التي تعد سلطات الحاكم (والخليفة)

١٥٤ - ليس الخليفة - كما يظن الكثيرون خطأ - حاكما مستبدا له سلطة مطلقة بغير حدود - هذا الظن غير صحيح وخاطئ من وجهة النظر القانونية ، اذا كان قد حدث (بعد تحول الخلافة الصحيحة الى ملكية وراثية استبدادية) أن مارس الحكام سلطات لم تمنحها لهم الشريعة ، فقد حدث ذلك نتيجة لتطور تاريخي حتمى يقارب التطور الذى حدث فى تاريخ روما عندما تحولت من جمهورية الى امبراطورية - أن روح العصر (فى القرون الوسطى) والحال المتخلفة للاوضاع الاجتماعية والسياسية للشعوب التى دخلت الاسلام هى التى وضعت حدا عاجلا للفترة القصيرة للديمقراطية العظيمة التى انشأها الخلفاء الاوائل - أن الأمة الاسلامية بعد أن دخلت فى مجتمعها عناصر مختلفة ومتناقضة كان مصيرها أن تقع تحت سيطرة واستبداد أول رجل حازم لا يلتزم بالمبادئ ، وتمكن من السيطرة على الحكم بالقوة أو بالحيلة وأنشأ أسرة حاكمة وراثية - عندما حدث ذلك وجد فى الاسلام حاكم مسلم خرج على حكم الخلافة الشرعية ، وكما يحدث كثيرا للأسف ، انتصرت القوة على القانون وأسكت المستبد والسيف بيده كل معارضة ممكنة ضد النصب والاستبداد الذى شوه حكمه مرتديا لقب خليفة ، وهو تشويه غريب للقب كريم نبيل اغتصبه ، انه أعلن نفسه وارثا لذوى الأسماء العظيمة الجليلة فى تاريخ الاسلام من الخلفاء الراشدين الذين جعلوا من هذا اللقب رمزا مجيدا للحضارة الاسلامية - أما هو فقد استعمل القوة المجردة واستغل حاشية مع المنافقين والطامعين لا ليكون حاميا لوحدة الأمة كما كان يجب عليه ،

بل جعل نفسه مسيطرًا عليها غير عابئ بسخط الباقين مع جيل الصحابة الذين اضطروا إلى الانسحاب مع الحياة العامة ليمعيشوا مع ذكريات الأيام السعيدة التي انتهت بانتهاام عهد الخلفاء الراشدين (٧٣) . لقد فرض الاستبداد على الأمة في النهاية على الرغم من مخالفته لنصوص الشريعة وروحها ، ومنذ ذلك الحين وجدت أسطورة السلطة المطلقة للخلفاء . أن الشريعة الإسلامية لم تسمح للخليفة بسلطة مطلقة بل جعلت سلطاته محدودة لا يسمح له بأن يتجاوزها ، أو أن يسمى استعمالها أو يتعسف فيه :

أولا - مبدأ عدم تجاوز السلطة (الظلم)

١٥٥ - رأينا أن الحاكم (والخليفة) ليس له أي سلطة تشريعية في المجال السياسي ولا أي سلطة روحية في المجال الديني . . . وكل خروج عن حدود هذين المبدأين يعتبر تجاوزا للسلطة ويكون عملا باطلا (لأنه ظلم) .

١٥٦ - للخليفة اختصاصات تنفيذية وقضائية فقط ، وفي هذه الحدود يجب عليه أن يمتنع عن انتهاك حقوق الأفراد . هناك مبدأ مؤكد نحتاج إلى التذكير به مرارا هو أن للأفراد حقوقا عامة أساسية كالمساواة أمام القانون والحرية الفردية وحرمة الشخص والمسكن والملكية لا يجوز للحكام أن يمسوها (٧٤) .

(٧٣) يراجع ابن قتيبة في (الإمامة والسياسة) ، المطبوع بالقاهرة عام ١٣٢٥م - ج ٢ ص ١٠٦ : ١١١ ، حيث يروي حوارا ذا مغزى دار بين أحد كبار الصحابة وهو ابن حازم والخليفة الأيوبي سليمان بن عبد الملك يؤكد استنكاره لسيطرة الأيوبيين .

(٧٤) لقد أعلن الرسول هذه الحقوق الأساسية في خطبة الوداع ، وفي حديث آخر قال « كل المسلم على المسلم حرام إلا في حد أو حق » يراجع في ذلك البخاري - ج ٨ ، ص ١٥٩ وقد أورد الأستاذ الحضري تطبيقات كثيرة لهذا المبدأ في كتابه « مسحة الخلفاء » ص ١٧٠ - ١٧٣ ، طبعة القاهرة سنة ١٣٦٧م .

حاشية :

يدخل تنظيم المراتب وتقييمها في نطاق سلطة التشريع وبذلك نخرج عن نطاق ولاية الخليفة وسلطة الحكومة كما أوضح في البند (١٥٦) .

١٥٧ - علاوة على ذلك فإن على الخليفة أن يطبق أحكام الشريعة بأمانة تامة وينفذها كما يمرضها الفقهاء المجتهدون (٧٥)، كما أن عليه أن يلتزم العدالة وعدم التحيز بكل دقة (٧٦) -

لقد أعلن أبو بكر في أول خطاب له مبدأ التزام الخليفة بعدم الخروج عن أحكام الشريعة بعبارات صريحة قاطمة كما يلي :

« أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم (٧٧) » فكل خروج عن أحكام الشريعة يعتبر تجاوزا للسلطة (أى ظلما) -

ثانيا - مبدأ عدم اساءة استعمال السلطة (الفساد)

١٥٨ - هناك مؤلف عظيم للباحث المسلم الأستاذ / محمود فتحي أثبت فيه (٧٨) أن نظرية التعسف في استعمال الحقوق التي تعتبر نظرية حديثة في العلم القانوني الأوروبي كانت موجودة ومقررة بصورة متقدمة جدا لدى الفقهاء المسلمين .
لقد بين المؤلف والمدى الحقيقي والاجتماعي والقوة الشرعية لهذا المبدأ الذي قرره القرآن وتوسعت فيه أجيال عديدة من العلماء المسلمين (٧٩) وسوف نستفيد من النتائج الباهرة لهذه النظرية وتطبيقاتها في مجال القانون العام -

(٧٥) مثال ذلك أنه لا يجوز له أن يفرض ضرائب تتجاوز نصاب الزكاة الشرعية ، ولا يجوز له أن يستعمل ولاية لا تتوفر لديهم الشروط الشرعية للولاية ... الخ .

(٧٦) ورد في الآية (٤٠) من سورة التورى قوله تعالى « ان الله لا يحب الظالمين » ، وفي الآية (٤٢) من نفس السورة ، « انما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبتغون في الارض بغير

الحق » وقوله تعالى « ان الله يامرهم أن توردوا الامانات الى أهلها ، ولما حكمت بين الناس أن يحكموا بالعدل » .

(٧٧) وقد ورد في الحديث الشريف « لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق » .

(٧٨) محمود فتحي رسالة الدكتوراة في ١٩١٢ « بيروت »

(٧٩) في النظرية الإسلامية لاساءة استعمال الحقوق ، ص ١٠ .

مع المبادئ الأساسية التي قررها الامام مالك وغيره من الفقهاء المشهورين فيما يتعلق بالتمسك في استعمال الحقوق وأكثرها شيوعا وظهورا هو ان استعمال أى حق لا يجوز الا في حدود الغرض الذي قرر الحق من أجله (٨٠) . ولهذا المبدأ تطبيقات عديدة في نطاق القانون الخاص ، ولا سيما فيما يتعلق بالولاية الخاصة (مثل ولاية الآباء على الأبناء ، والوصاية على القاصرين (٨١) . وهذه الولاية مشابهة للولاية العامة للخليفة .

١٥٩ - وإذا طبقنا هذا المبدأ على ولاية الخليفة فانه ينتج منه أن الخليفة حتى ولو لم يتجاوز حدود سلطته فان عليه أن لا يمارسها لأى هدف آخر سوى الصالح العام للجماعة المسلمة ان أى عمل لا يقصد به هذا الصالح العام يعتبر اساءة لاستعمال السلطة أو كما يسميه القانون الإدارى الحديث اختصاب السلطة (٨٢) .

١٦٠ - يقول ابن القيم الجوزية أن الشريعة بنيت على فوائد ، هي مصالح الناس في الحياة الدنيا والآخرة ، ان الشريعة كلها عدل ، وكلها رحمة ، وكلها مصالح وفوائد للناس ، ولذلك فان أى حكم يخرج عن نطاق العدل الى الظلم ، وعن الرحمة الى ضدها ، ومن الفائدة الى المصرة ، من مقعد شرعى الى غير مقعد لا يكون من الشريعة حتى ولو استند الى نص شرعى .

(٨٠) مسود فتوى ص ١٧٤ .

(٨١) فتوى ص ١٧٤ : ١٤٤ ، ١٥٩ : ١٦٤ .

(٨٢) الانشباع : جزء (١) ص ١٥٨ . ان استعمال الخليفة ولايته على رعاية مشروط بأن يكون مقصودا به الصالح العام ، وأساس هذا المبدأ الحديث الشريف الذى أمر المسلم بطاعة ولي الأمر « الا أن يؤمر ببغية » ، فلا سمح ولا طاعة « - رواد الستة الا مالك - يراجع البخارى ج ١ ص ٦٣ .

انه مع المفيد ايراد هذه الأقوال المصادرة من فقيه مشهور (٨٣) لكي نعرف بأى روح يجب فهم الفقه الاسلامى وتفسيره ، انها تؤكد ان مجرد الوقوف عند عبارة النص الشرعى واهمال الغاية الاجتماعية التى قرر مع أجلها يعتبر تحويلا للنص عن غايته .

١٦١ - هذا مثال : رأينا ان للخليفة الحق فى عزل القضاة ، اذا أخذنا ظاهرا هذه القاعدة فيمكن أن يقول انه يستطيع أن يقرر هذا العزل بأرادته كما يحلو له ، ولكن اذا طبقنا المبدأ الذى ذكرناه فإن مدى هذه القاعدة يختلف بشكل ملموس حينما يمارس الخليفة حق العزل هذا الذى يبدو فى ظاهره سلطة مطلقة ، فإن عليه أن يعمل ذلك لصالح العدالة ، وهو الهدف الاجتماعى لهذه السلطة ، يجب ألا يتأثر الخليفة بتحيز شخصى ضد هذا القاضى أو ذاك أو أن يكون غرضه أن يمارس ضغطا على حرية القاضى فى الحكم كما يميله ضميره ، وفى تطبيق أحكام الشريعة . لهذا فإن الماوردى بعد أن أشار الى حق الخليفة فى هذا الموضوع بعبارة مطلقة ، عدل عبارته فورا لينذكر وجوب التقيد بالهدف الشرعى (وان كانت عباراته غير حازمة) فهو يقول « انه لمن المفضل أن مع يمين القاضى لا يعزله الا لسبب صحيح » .

ان ما قلناه بشأن القضاة ينطبق كذلك على الموظفين الذين يعاونون الخليفة فى أداء مهامه (٨٤) .

(٨٣) قضى : ص ٢٠٩ ، نقلا عن اعلام الموقعين (٢) ص ١٥ : ٢٩ .
(٨٤) ان الادعاء بإساءة استعمال السلطة كان هو السبب الأساسى الذى أثار غنة من المسلمين على حكم الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان ، فقد اتهموه بإحباط آتاريه فى تعيينهم فى مراكز هامة ، استبعد عنها من كانوا أحق منهم بها ، وقد نتج عن هذه الاتهامات حوادث أليمة أدت الى مقتل الخليفة ، ومهما يكن مدى صحة هذه الاتهامات فانها حتى لو ثبتت فإن قتله كان عملا غير شرعى .

١٦٢ - ونجد في كتاب الحراج الشهير لأبي يوسف (٨٥) تطبيقات قيمة لنظرية اغتصاب السلطة في مجال الأعمال الادارية (٨٦)
 ١٦٣ - يمكننا أن نذكر أمثلة أخرى ، ولكننا نكتفى بالإشارة الى وجود مبدأ انه ليس للحاكم (الخليفة) أن يفتصب السلطة بتحويلها من هدفها الاجتماعي الى مصلحته الشخصية والا كانت أعماله باطلة لكونها مشوبة بميب الاساءة في استعمال السلطة ، كما قدمنا ان الأعمال التي تتجاوز حدود سلطته تكون باطلة لأنها مشوبة بميب تجاوز السلطة .

٢ - ضمانات تطبيق هذين المبدأين

١٦٤ - من وجهة النظر الدينية فان الخليفة مسئول أمام الله عن جميع أعماله ، هذه المسؤولية كبيرة لأن الواجبات المفروضة عليه تشمل كل مصالح المسلمين الجوهرية (٨٧) ، ولكن الفقه الاسلامي في هذه المسألة الخطيرة لا يكتفى بتقرير المبدأ أو اعلانه ، بل انه أحاط هذا المبدأ الأخلاقي بقواعد قانونية

(٨٥) كتاب الحراج - ص (٥٣) ، أشار اليه « فتحي » ص ١٧٢ . مثال ذلك ما قاله أبو يوسف « ان الولي ليس له الحق في أن يسمح بأمر من شأنه أن يجعل المرور خطيرا في الطريق العام ولنفس السبب لا يمكنه أن يأمر بتقييد جزر في نهري دجلة والفرات أو اقامة سد عليها ، الا اذا كان لا يترتب على هذا العمل تطيل الملاحة » .

ويقول أبو يوسف كذلك : اذا قلت المياه حول جزيرة من نوع تلك التي توجد في نهر دجلة قرب بستان موسى أو تلك التي توجد شرق المدينة فلا أحد يحق له اقامة أى بناء عليها أو ممارسة أى زراعة بها لأنه اذا أصبحت مثل هذه الجزيرة مروية ومزروعة فان ذلك من شأنه الاضرار بالمصطب النازل القائمة أمام الجزيرة ، وأنه ليس من حق الوالي أن يملك هذه الجزيرة لفرد أو يستثمرها لنفسه .

(٨٦) كتاب الحراج ص ٥٢ - أشار اليه في كتاب فتحي ص ١٧١ .

(٨٧) في الحديث الشريف « ان الإمام الظالم أشد الناس عذابا يوم القيامة » أشار اليه السيد رشيد رضا في كتابه « الخلافة » ص ٢٧ ، وقد ذكر الخليفة عمر أنه لو عثرت دابة على شامله الفرات فانه سيكون مسئولاً أمام الله لأنه لم يمهدها الطريق - يراجع الطبري (ج ٥ ، ص ١٨) ، وكان يتجول بنفسه للبحث عن المحتاجين لافائهم ، وقد ذكر الطبري قصصا مؤثرة عن بعض تلك الجولات (ص ٢٦) .

لضمان تنفيذه (٨٨) يميّتهاها يكون للأمة الحق في ممارسة الشورى للحكام والرقابة على أعمالهم .

أولا - مبدأ الشورى

١٦٥ - يجب أن نشير هنا أولا انه في نطاق التشريع فان الأمة لا تمارس فقط حق الشورى للحكام ، بل ان لها الحق في أن تشرع قواعد ملزمة مع طريق الاجماع .

١٦٦ - أما فيما يتعلق بالاختصاصات الخاصة بالحكومة في نطاق السلطة التنفيذية فان على الحكومة - وهذا التزام قانوني - قبل اتخاذ القرارات في المسائل الهامة أن تستشير الأمة ممثلة في « أهل الحل والعقد » الذين لهم الحق بل عليهم التزام بتقديم المشورة والنصح ، أساس هذا المبدأ وهو الشورى موجود بالقرآن والحديث واجماع الخلفاء الأربعة الأوائل .

١٦٧ - قال تعالى : « وشاورهم في الأمر » وقال أيضا في وصف المؤمنين « وأمرهم شورى بينهم » وقال مخاطبا رسوله صلى الله عليه وسلم « وشاورهم في الأمر ، فاذا عزم فتوكل على الله » .

الى جانب هذه الآيات القرآنية الصريحة ، هناك آيات أخرى يمكن الإشارة لها لتأييد مبدأ الشورى (٨٩) .

(٨٨) ولا كانت هذه الضمانات القانونية لا يتوسع الفقهاء في ذكرها لسبب حقا في نظرنا هو ما أشرنا اليه سابقا بشأن تطويل مبدأ حرية اختيار الخليفة . وهو أن نظم الاستيلاء على السلطة بيد الخلفاء الراشدين قد حالت دون توسع الفقهاء في جميع المسائل التي لها آثار سياسية .

(٨٩) تراجع هذه الآيات وأحكامها في التفسير للشورى .

ان القرآن لم يستثن الرسول الكريم نفسه من واجب الاستشارة والالتزام بالشورى بنص صريح - وفي سيرته الشريفة مواقف كثيرة تدل على انه تعود أن يأخذ رأى الصحابة ولا سيما هؤلاء الذين كانت لهم دراية خاصة بالموضوع المطروح له (٩٠) ، أما عن سنة الخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل ، ففيها أمثلة عديدة تؤكد حرص الخلفاء الراشدين على الشورى قبل اتخاذ قرار فى أى مسألة هامة من شئون الحكم (٩١) -

١٦٨ - مما لا جدال فيه اذن أن الحاكم ملتزم شرعا بالشورى ، ولكن هل يلزم باتباع الرأى الذى يشار عليه به ؟ بالبحث عن الاجابة لهذا السؤال فى سيرة الرسول والخلفاء الأوائل الأربعة نجد انهم كانوا يلتزمون بالنصائح الموجهة لهم من المسلمين دائما تقريبا - فى الحالات النادرة التى لم يأخذوا فيها بتلك الآراء ، كان هناك سبب هام يؤيد موقف الخليفة المستقل ، مثال ان أبا بكر حين أصر على قراره فى محاربة المرتدين مخالفا بذلك رأى عمر وبعض الصحابة ، فانه قد يبرر هذا القرار بحجة شرعية قوية - ولم تلبث الحوادث أن أكدت صواب رأيه الذى استطاع بهذا الموقف الحازم

(٩٠) رشيد رضا الخلافة ص ٣٠ : ٣٢ ، حيث يشير الى استشارة الرسول لصحابه بشأن الخروج لمواجهة قريش خارج المدينة أو الحصن بها فى غزوة الخندق .

(٩١) إراجع الطبرى (ج ٤ - ص ٨٢ و ١٦٥) حيث يذكر استشارة عمر للصحابة بشأن توزيع الغنائم ويشار سفره الى الشام التى كانت موبوءة بالطاعون ، أما استشارته أبى بكر فراجع الى رشيد رضا (ص ٣٢ ، وفيما يخص الخليفة عمر بن عبد العزيز يرجع « حوير » ص ٣٤٦ .

مطابق :

لم يشك تاريخيا أن الألبية أمنت رأى عمر ، بل الواقع انها أمنت رأى أبى بكر والشورى تكون ملزمة لول الأمر عندما يكون القرار بالألبية (==)

القضاء على الردة التي كادت أن تودى بقضية الاسلام بفضل رأيه الراجح ، حتى ان عمر نفسه قد اعترف بخطأ الرأي الذى أبداه فى هذا الموضوع . يمكننا اذن أن نجيب عن السؤال بالطريقة الآتية : أن الأصل هو أن يكون الخليفة ملتزما باتباع النصح الموجه من المسلمين الا اذا كلن لديه سبب خطير يدعو لمخالفته ، والخليفة هو الذى يقرر ما اذا كان هناك سبب يدعو ليتخذ قرارا يتحمل وحده المسئولية عنه مخالفا النصح الموجه له . كما أن من الواضح ان رأى الأقلية لا يقيد الخليفة الا فى الحالات التى يرى الخليفة انه من الحكمة اتباعه .

١٦٩ - بقى سؤال آخر ، كيف يتمين أهل الشورى أى الأشخاص الذين يجب على الخليفة استشارتهم ، من الواضح انهم هم « أهل الحل والعقد » أو « أهل الشورى » ومعرفة هؤلاء يكون فى نظرنا بالانتخاب كما أوضحنا ذلك من قبل بشأن طريقة اختيار الخليفة . أما اجراءات الشورى فتراعى فيها ظروف الزمان والمكان ، ومما يؤسف له ان هذه الاجراءات لم تحظ باهتمام الفقهاء لأنهم لم يجدوا فى السوابق التاريخية فى عهد الصحابة الذى دام لفترة قصيرة فى عهد الخلفاء الأربعة الأوائل ما يمكن أن يكون أساسا لتنظيم دائم ومستقر للشورى .

(٣) لذلك نعتقد أن التال الذى ذكره السنهورى عن الخلاف فى رأى بين أبى بكر وعمر وغيره من الصحابة بشأن مانى الزكاة لا يجوز أن يتخذ حجة على أن الشورى غير ملزمة لول الأمر كما يذهب بعض الكتاب والمؤلفين .

فى نظرنا أن الخلاف بين أبى بكر وعمر من الصحابة قد حسم لصالح أبى بكر لأن عمر نفسه قد انتع بحجة أبى بكر عندما بين له أنه لا يجوز التفرقة بين الصلاة والزكاة وإن من ينكر الالتزام بالزكاة كمن ينكر الالتزام بالصلاة وكلاهما يعتبر مرتدا ، يجب قتاله وكانت حجته التى وردت على لسانه « والله لا أفرق بين الصلاة والزكاة » . والروايات كلها تدل على أن الصحابة اتفقوا باجتهاده رضى الله عنه وفى مقدمتهم عمر .

ثانيا : مبدأ الرقابة على أعمال الحكومة

١٧٠ - لا يكفى لحماية الأمة من تجاوز السلطة أو اساءة استعمالها أن يلتزم الحاكم بالشورى ، بل يجب فوق ذلك وجود نوع من الرقابة على أعماله ، لأنه يتمتع فى حدود اختصاصه بسلطة تقديرية واسعة - وهذه السلطة التقديرية يمكن أن تعطل مزايا الشورى الا اذا كانت هذه الشورى يتبناها رقابة مستمرة - انجزاء الجندى المتمثل فى خلق الخليفة فى حالة اخلاله بواجباته له أهمية كبرى ، ولكنه يتم بعد وقوع الضرر الناتج عن العمل - فلا بد من وجود رقابة توقف الانحرافات لمنع حدوث الضرر الناتج عن وقوعها .

١٧١ - هل يمكن وضع أساس شرعى لتنظيم مثل هذه الرقابة ؟ توجد هذه الرقابة فعلا فى سيرة الخلفاء الأربعة الأوائل ، وعبر عن ذلك الخليفة الأول (أبو بكر) فى خطابه الأول بقوله : « اذا أحسنت فأعينونى واذا أخطأت فقومونى » ، وأكد عمر نفس المبدأ حين قال فى خطابه :

« أيها الناس اذا وجدتم فى أعوجاجا فقومونى .. » قال بعضهم والله لو وجدنا فىك أعوجاجا لقومناه بسيوفنا .. وأجاب عمر الحمد لله الذى جعل بيننا رجالا قادرين على تقويم أعوجاج عمر بسيوفهم » .

١٧٢ - اذا كانت الرقابة واجبا شرعيا فكيف تقع اذن ؟ فى عهد الخلفاء الأربعة الأوائل لم تكن أجهزة الادارة معقدة ، فكان من السهل مراقبة أعمال الحكومة ، اذ أن « أهل الحل والعقد » وهم الصحابة ، كانوا يتولون أمر مراقبة أعمال الخليفة وكانوا فى نفس الوقت هم الذين ينتخبونه ويشيرون عليه . كانوا يمثلون الأمة فى كل اختصاصاتها ، ولكن لم يكن هناك قواعد تحدد اجراءات معينة لممارسة هذه الرقابة .

من حين الى آخر كان الصحابة ينتقدون بعض القرارات التي اتخذها الخليفة ، وكان الخليفة بعد المناقشة يستطيع أن يقنع نفسه بخطئه ، وفي هذه الحالة كان يسارع الى تقويمه ، أو كان يقنع مستشاريه بصواب عمله (٩٢) ، بل لقد كان هذا الحق في الرقابة يصل في بعض الأحيان الى أن أصبح لكل فرد من المسلمين الحق في نقد بعض أعمال الخليفة مدعياً انه يعبر عن الرأي العام (٩٣) .

١٧٣ - ما هو دور القضاء في الرقابة على أعمال الخليفة ؟

هل للقضاة سلطة في تقدير أعمال الخليفة من ناحية شرعيتها ، أم لا ؟ انه يبدو لنا أكيدا انه في الفقه الاسلامي يجب على القضاء الامتناع عن تنفيذ أى أمر للخليفة اذا كان هذا الأمر مخالفا للشريعة (☆) علاوة على ذلك فان الخليفة يخضع للمقاضاة أمام القضاء في جميع الأمور ، كأي فرد آخر ، ولا يتمتع بأي حصانة مما يتمتع به رؤساء الدول في النظم المصرية .

١٧٤ - ان وسائل ممارسة الرقابة لم تكن منظمة بصورة دقيقة فيما يتعلق باجراءات ممارستها . هل يمكن « لأهل المل والمعد » أن يتدخلوا قبل أن ينفذ الخليفة أمرا ، لمنع ذلك بعبء انه عمل غير شرعى ، أو هل لهم الفأؤه بعد وقوعه اذا

(٩٢) من بين الخلفاء الراشدين الذين وجهوا انتقادات عديدة من الصحابة - عثمان بن عفان - وذلك بسبب تأثره بأقاربه الذين استفلوا حسن نيته وكبر سنه ، وقد أدى ذلك الى اغتياله في سن الثانية والثمانين . بعد أن حكم النبي عشر عاما .

(٩٣) حتى ان عمران بن سودة وقف بينهم عمر بارتكاب بعض الأخطاء واضطر عمر الى أن يطلع عن نفسه هذه الاتهامات . تراجع قصة هذه الواقعة في الطبرى (ج ٥ ص ٣٧ : ٣٣) .

(☆) بل ان هذا الحق مقرر للرد المادى طبقا للمبدأ المعروف : « انه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » - وقد ألكه أبو بكر في خطابه حين قال : « أطيعوا ما أمت الله ورسوله ، فان عصيته فلا طاعة لي عليكم » .

كان هذا العمل قد تم فعلا ؟ وكيف يتم هذا الالغاء ؟ ، هل يتم ذلك بمقتضى سلطتهم الذاتية ، أو يجب عليهم أن يلجأوا الى سلطة أخرى : شرعية أو قضائية حتى تقوم هذه السلطة بالالغاء ؟ هناك أسئلة عديدة دقيقة ، لا نجد عليها اجابة واضحة فى السوابق التاريخية .

ازاء عدم وجود اجابات واضحة على هذه الأسئلة فى (٩٤) تاريخ الخلافة لابد لنا من الاستمانة بالمبادئ العامة فى القانون العام المعاصر التى لا تتعارض مع مبادئ الشريعة : ففى نطاق النظم البرلمانية ، يمارس رئيس الدولة سلطات التنفيذية بواسطة وزارة مسئولة أمام المجلس النيابى (الذى يمارس السلطة التشريعية) ، وهذه المسئولية الوزارية هى التى يتمكن بها الشعب من ممارسة حقه فى الرقابة على أعمال الحكومة .

هل يمكن تطبيق ذلك فى النظام الاسلامى ؟ ان الاجابة تحتاج الى تفصيل : لقد بينا فيما سبق أن للخليفة أن يفوض سلطاته الى « وزير تفويض » يمارس جميع اختصاصاته (فيما عدا استثناءات محدودة) ، كما انه يمكن أن يكون له أكثر من وزير تفويض ، لكل منهم اختصاص محدد بل لقد اُجاز « الماوردى » للخليفة أن يمين عددا من وزراء التفويض لكى يملوا معا متضامنين ، وبهذا نكون قد وصلنا الى تشكيل مجلس وزراء كما هو الحال فى النظم العصرية .

لكن بقيت نقطتان للخلاف بين هذا المجلس ومجلس الوزراء فى النظم البرلمانية هما :

١ - ان هذا المجلس كان مسئولا أمام الخليفة (رئيس

الدولة) ، ولم يتقرر مسئوليته أمام المجلس التشريعى (★) التزاما بمبدأ الفصل الكامل بين السلطتين ، وبهذا يكون النظام الاسلامى أقرب الى النظم الرئاسية المعاصرة (مثل دستور الولايات المتحدة الأمريكية ، والدستور الألمانى قبل الحرب العالمية الأولى) •

٢ - ان تفويض الخليفة سلطاته الى الوزراء لم يكن معناه حرمانه من التصرف المباشر بنفسه (وهذا أيضا هو الحال فى النظام الرئاسى المعاصر) •

يمكننا أن نخطو خطوة أخرى ، نستطيع أن نقرر بدون تردد، انه مادام للأمة حق الرقابة على أعمال الحكومة ورئيسها ذاته فليس لرئيس الدولة أى حصانة مما يتمتع بها رؤساء الدول فى النظم المعاصرة سواء منها النظم البرلمانية أو الرئاسية ، وهذه ميزة فى الشريعة الاسلامية تتميز بها جميع النظم الديمقراطية المعاصرة ، اننا نرى أن مسؤولية الوزير أو الوزراء أو مجلس الوزراء المفوض ، تتفق تماما مع روح التشريع الاسلامى ومبادئه ، وهذا هو فعلا ما تقرر فى دساتير كثير من البلاد الاسلامية مثل مصر وتركيا وايران •

ويمكننا أن نضيف لذلك ملاحظة هامة هى ان هذا الحل وان كان يتفق مع مبادئ الشريعة الاسلامية ، الا انه ليس الحل الوحيد الذى لا يبدل عنه - بل انه كلما تقدمت العلوم

(★) « نعتقد أن هذا من اختصاص مجلس أهل الحل والعقد - ويمكن أن يكون بينهم فقهاء أو مجتهدون » ولكن لا يجوز وصفهم بأنهم مجلس تشريعى لأن التشريع من اختصاص المجتهدين مجتمعين أو منفردين -

السياسية ، وجدت حلول أخرى أفضل من المسئولية الوزارية
— ولا تتعارض مع مبادئ الشريعة فإنه لا مانع مع الأخذ
بها (وهذه هي ميزة الأسلوب الذي اتبعته شريعتنا وهو
الاكتفاء بالمبادئ الأساسية ، وترك التفاصيل لتجارب الأمم
وتقدم العلم والفكر) •

الكتاب الثالث

انتهاء ولاية الحكم

(تقابل في النص الفرنسي مع ص ١٨٧ - ٢٤٥)

الكتاب الثالث

رقم الصحيفة في النص الفرنسي	رقم البند	رقم الصحيفة
١٨٧ - ١٨٨ ٢٢٧ ٢٢٧ - ٢٢٩	١٧٥	تمهيد
		الباب الأول : أسباب الانتهاء الرجعة
١٨٩ - ٢٠٣ ٢٠٣ - ١٧٦ ٢٠٣ - ٢٢٩ ٢٥٢	٠ (الخليفة)	لشخص الحاكم
		الفصل الأول : أسباب انتهاء بغير
١٨٩ - ١٩٣ ١٨٣ - ١٧٧ ٠ . .		سقوط الولاية
		الفصل الثاني : انتهاء الولاية
١٩٤ - ٢٠٣ ٢٠٣ - ١٨٤ ٢٠٣ - ٢٤٥ ٢٥٤		بالسقوط (العزل)
		الباب الثاني : أسباب انتهاء النظام
٢٧٠ - ٢٠٤ ٢٧٠ - ٢٠٥ ٢٤٥ - ٢٥٥ ٢٩٩	٠ (نظرية الخلافة الناقصة)	
٢٠٨ - ٢٠٤ ٢٠٥ - ٢٠٩ ٢٥٥ - ٢٦٠	٠	تمهيد
		الفصل الأول : الضرورات التي
٢١٠ - ٢٢٦ ٢٢٩ - ٢٠٩ ٢٨٠		تفرض الحكومة الناقصة
		الفصل الثاني : سير الخلافة
٢٢٧ - ٢٤٥ ٢٧٠ - ٢٤٠ ٢٩٩ - ٢٨١	٠	لناقصة وانتهائها

انتهاء الولاية

١٧٥ - تمهيد :

ولاية الحكومة (الخليفة) حين تكون صحيحة ، تنتهى اما لسبب من جهة شخص الحاكم (الخليفة شخصيا) أو لسبب يرجع لانتهاؤ النظام ، فى الحالة الأولى يبقى الحكم (الخلافة الصحيحة) لكن شخص الحاكم (الخليفة) هو الذى يتغير .

أما فى الحالة الثانية فان النظام ينتهى وفى نظرنا انه يكون موقوفا فقط، ويحل محله لفترة محددة نظام اضطرارى : هو حكومة (خلافة) غير صحيحة أو ناقصة بعبارة أدق ولكن يبقى التزام الأمة الاسلامية بإعادة الخلافة الصحيحة ما بقى الاسلام وما بقيت شريعته الى يوم الدين .

أسباب الانتهاء الراجعة لشخص الحاكم (الخليفة)

١٧٦ - سقوط الولاية (الخلافة) الصحيحة ، معناه أن يمزل الحاكم (الخليفة) بسبب تغير حالته : اذا فقد شروط الأهلية الضرورية لممارسة الولاية (الخلافة) ، فى هذه الحالة تنتهى الالتزامات التى تلتزم بها الأمة نحوه وهى : الطاعة والنصرة ولكن هذا ليس السبب الوحيد لانتهاء الولاية اذ هناك سببان آخران : الموت ، والتنجى وسنبدا بهما :

الفصل الأول

اسباب انتهاء بغير سقوط الولاية

١ - الموت

١٧٧ - عقد الولاية (الخلافة) ينتهى بموت الحاكم (الخليفة) لأن آثار العقد بالنسبة له شخصية محضة ولا تمتد الى ورثته .
للكام (الخليفة) أن يختار من يخلفه بمقد استخلاف ، ولكه هذا الاستخلاف ليس وراثه مطلقا .

١٧٨ - ان المرض حتى لو اشتدت وطأته لا تنتهى به الولاية ، ولكن اذا مرض الخليفة لدرجة اليأس من حياته ، واذا أصبح عاجزا ولم يعد يتمتع بكل قواه فيستطيع الناخبون انتخاب مرشح ليكون خلفا له .

١٧٩ - بوفاة الحاكم (الخليفة) تصبح الولاية (الخلافة) شاغرة ويجب اتباع الاجراءات المقررة لتنصيب الحاكم (الخليفة) الجديد . ويجب على الناخبين انتخاب حاكم (خليفة) جديد أو مبايعة الشخص الذي استخلفه المتوفى عند الاقتضاء ان وجد .

ليس هناك فترة محددة لمبايعة الخليفة الجديد ، ولكن لا يجوز أن يتأخر كثيرا ، لأنها حالة عاجلة تمس المصالح الجمهورية للأمة الاسلامية . لذلك فانه فور موت الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان أول اهتمام للمسلمين هو القيام

باختيار الخليفة الأول أبو بكر الصديق ، وقدموا ذلك على دفن الرسول - صلى الله عليه وسلم - والخليفة الثاني عمر تمت له البيعة من الناخبين فور موت أبي بكر . والخليفة الثالث انتخب خلال الثلاثة أيام التي حدها عمر . وعقب اغتيال الخليفة الثالث سارع الناخبون إلى مبايعة « علي » الخليفة الرابع (١) .

هذه السوابق تبين أن القواعد الإسلامية الصحيحة تحتم انه يجب اختيار الحاكم (الخليفة) بأكبر سرعة ممكنة . وهذا المبدأ صحيح ليس فقط حين يكون خلو منصب الخلافة ناتجا عن موت الخليفة ، ولكن أيضا عندما ينتج الخلو عن أي سبب آخر كالاستقالة أو سقوط الولاية أو المزل (٢) .

١٨٠ - هناك سؤال آخر ، هل من جوهر نظام الخلافة نفسها أن يكون منصب الخلافة لدى الحياة ، أو غير محدد المدة ؟ وإن الموت وحده - إذا لم يتوقف أي من الأسباب الأخرى المذكورة أعلاه - هو الذي ينهي ولاية (الخلافة) ؟ وبمباراة أخرى هل يمكن أن يمين الحاكم (الخليفة) لمدة محددة معينة وإن تنتهي ولايته تلقائيا بحكم القانون عند انتهاء هذه الفترة ؟ أهمية هذا السؤال ان الاجابة عليه بالايجاب تجعل نظام (الخلافة) يماثل الأنظمة الجمهورية المعاصرة والسؤال أيضا أهمية فيما يتعلق بشرعية النظم الجمهورية من وجهة نظر الفقه الاسلامي مثل الجمهورية التركية . في رأينا انه ليس هناك شك في الاجابة ، رغم ان مثل هذه الحالة لم تواجه من قبل نظريا أو عمليا في التاريخ الاسلامي ورغم ان المفهوم التقليدي للخلافة أن تنصيب الخليفة يكون لدى الحياة إلا اذا

(١) ورد في العقائد الخليفية ص ٢٠٥ - ٢٠٦ أن مبايعته تمت خلال ثلاثة أيام .

(٢) ابن حزم ج ٤ ، ص ١٧٠ .

تنحى أو حكم يسقط ولايته ولكنه لا يوجد حسب رأينا
فى مبادئ الفقه الاسلامى أى مانع من تحديد مدة
الولاية (★) .

٢ - التنحى أو الاستقالة

١٨١ - مبدئيا كل ولاية تابعة يمكن انهاءها ، وفى هذه المقود
عامة يكون لكل طرف فى العقد انهاء العقد بإرادته ، وهذه
القاعدة تسرى على عقد الوكالة الذى هو أساس الولايات
التابعة (٣)

١٨٢ - على عكس ذلك فإن ولاية الخليفة هى ولاية أصلية وليست
تابعة ، لذلك يرى فقهاؤنا أنه لا يمكن انهاءها بإرادة أحد
الطرفين ، وهذا مؤكد بالنسبة للتأخيرين (٤) .

ولكن هل تطبق هذه القاعدة تجاه الخليفة ؟ يبدو منطقيا

(★) تطبيق :

فى رأينا أن الولاية تكون لدى الحياة فقط اذا لم يتضمن عقد البيعة تحديد للذة ولما كان
عقد البيعة حرا فانه يمكن أن يتضمن قيودا أو شروطا على سلطة الحاكم ومن الصواب أن
يكون للتأخيرين من أهل المل والعقد أن يحصلوا البيعة محدودة للذة ليتسكنوا من مزاوله
حقهم فى الإشراف على أعمال الحكومة وسياسة الحاكم الذى اختاروه ، هذا كله خاص
بالبيعة الحرة وحى وحدها التى تصح شرعا ، أما البيعة التى تؤخذ بالإكراه أو القس فانها
تكون عقدا باطلا سواء كان هذا العقد لدى الحياة أو للذة محدودة [.

(٣) لاحظنا أن عقد الاختلاف فى نظر الفقهاء ملزم للمستخلف.. ولا يجوز له الممول عنه .
وذلك لأن هذا عقد من نوع خاص لصالح جماعة المسلمين فهو ليس عقد ولاية أو وكالة .

(٤) تنول الأحكام السلطانية ص (٨) أن أهل الاختيار لا يجوز لهم عزل الخليفة طالما لم يوجد

لديه سبب من أسباب سقوط الولاية .

تطبيق : [ويلاحظ أن هذه القاعدة هى للبيعة فى النظم الديمقراطية الحديثة إذ ليس للتأخيرين حق
عزل النائب الذى تم انتخابه]

الرد على ذلك بالإيجاب، أي أنه لا يجوز له التنحي إلا بموافقة الأمة (٥) .

ومع ذلك فليس هذا هو الحل ، الذي يبدو أنه ساد في الفقه ، فإن الماوردي قرر أن (الخليفة) يمكنه أن يتنحي أي أنه يستطيع أن ينهي عقد الولاية بإرادته وحده (٦) ، وهو يفسر هذا باعتبارات عملية ، أنه في صالح سير نظام الخلافة أن لا يفرض على الخليفة البقاء رغم إرادته إذا أراد التنحي عن مهامه في الحكم .

١٨٣ - أن تنحي الحاكم (الخليفة) يجعل الخلافة شاغرة ويفتح الباب لاختيار من يتولاها ويجب على أهل الاختيار البدء في اختيار حاكم (خليفة) جديد عن طريق الانتخاب أو الاستخلاف من قبل الخليفة المتنحي ، ولكنه في رأينا لا يجوز أن يكون هدف الخليفة من تنحيه أو استقالته هو أن يمكن شخصا آخر من الخلافة عن طريق استخلافه (٧)

(٥) منطقيا مادام العقد ملزما لأحد الطرفين فلا بد أن يكون ملزما للطرف الآخر ، يضاف إلى ذلك أن هذا العقد متعلق بالصالح العام للخلافة نظام أساسه مصالح الأمة الإسلامية ، ولذلك تكون الحقوق الناشئة عنه لصالح المسلمين وليست لصالح الخليفة ، وبالتالي لا يجوز أن يصرف فيه بالإتهاء . وقد رأينا هذه القاعدة بشأن عقد الاستخلاف الذي تطبق عليه نفس القاعدة ، ولذلك نرى السند في (ح) « شرح المقاصد - ج ٢ ص ٢٧٢ » لا يجيز تنحي الخليفة بإرادته للندوة إلا في حالة ما إذا كان قد حل به سبب يميزه عن القيام بمسئوليته ؛ وهنا يكون انتهاء الولاية مستوعبا لا بالتنحي .

(٦) ص ٩ ، حيث يقول : - أن التنحي عن الخلافة ينترب عليه ما ينترب على موت الخليفة . وكذلك ص ٢٠ حيث يشير إلى أن الفرق بين الخلافة ووزارة التوقيع هو أن الخليفة له الحق في التنحي في حين أن الوزير لا يحق له ذلك .

(٧) يلاحظ أن تنحي الحسن بن علي عن الخلافة لمئوية لم يكن تنحيا عن منصب الخلافة بل كان قط تخليا عن المطالبة بالخلافة ما فتح المجال لمئوية للاستفتاء بها .

الفصل الثاني

انتهاء الولاية بالسقوط (العزل)

١٨٤ - تسقط صفة الولاية (خلافة) عن توليها اذا تغير حاله تغيرا نتج عنه فقد واحدة أو أكثر من شروط الأهلية المطلوبة عند اتمام عقد الخلافة (٨) .

١٨٥ - من المعروف ان هذه الشروط عديدة - لكن بعضها لا يمكن تصور فقدانه مثل شرط الذكورة أو شرط النسب القرشي عند من يشترط ذلك ، وكذلك شرط العلم والحكمة والشجاعة (في نظرنا) ، كما أن بعضها فقدانه غير جائز ، كالحرية ، اما الشروط الأخرى التي قد تزول بعد تولي الخلافة فهي سلامة العقل أو سلامة الخواص أو العدالة ، أو الاسلام ، لكن شرط العدالة والاسلام يختلفان عن الشروط السابقة في أنهما ليسا من الشروط الجسمية أو الحسية ويقول الماوردي أن هناك حالتان يترتب عليهما سقوط الولاية عن شاعلها ، أولاهما عيب أو نقص معنوي يزول عنه صفة العدالة أو صفة الاسلام ، أما الثانية فهي نقص أو عيب عضوي أو جسماني (٩) .

(٨) يعتبر هذا شرطاً فاسطاً حسنياً في عقد الولاية ، ويتحقق هذا السسخ اذا فقد الخليفة أحد الشروط الجوهرية المشترطة فيه ليكون أملاً لها .

(٩) الاحتكام ص ١٤ -

١ - السقوط أو العزل لأسباب معنوية

- ١٨٦ - [الميوب المعنوية التي يترتب عليها سقوط الولاية هي :
فقد شرط الاسلام بالردة ، أو فقد صفة العدالة بالفسق *]
- (١) - لما كان يشترط فيمن يتولى الخلافة رئاسة الدولة أن يكون مسلما ، فإنه يترتب على ذلك أنه إذا أصبح بعد توليته مرتدا فان الولاية ، تسقط عنه تلقائيا بحكم القسانون *
- ١٨٧ (ب) - كذلك الحكم إذا لم يرتد عن الاسلام ، وإنما أصبح فاسقا فقط [لأنه يفقد صفة العدالة] *
- ١٨٨ - والفسق نوعان : الأول هو الفسق الظاهر المعروف بذلك لأنه يظهر في السلوك الخارجى ، أما النوع الثانى فهو الفسق المعنوى ، وكلا النوعين يزيل صفة العدالة اللازم توافرها فيمن يتولى الحكم (الخلافة) *
- ١٨٩ - الفسق الظاهر بالمعنى المعروف هو الفسق الذى ينتج عن ارتكاب المعاصى والتجرؤ على الأعمال المكروهة مع اتباع الشهوات والاستسلام للأهواء وهو يظهر في السلوك الشخصى للمحاكم سواء في حياته الخاصة أو في طريقته فى ممارسة السلطة فى الحياة العامة *
- ١٩٠ - ويمتبر الخليفة فاسقا بهذا المعنى إذا ارتكب احدى الكبائر (١٠) أو إذا تعود ارتكاب الصفائر *
- ١٩١ - أما فى النوع الثانى الذى يهنا ، فيصبح الخليفة فاسقا إذا خرج فى ممارسة ولايته عن الأصول الشرعية ، أى إذا تجاوز سلطته أو أساء استعمال ولايته *

(١٠) يراجع بشأن الكبائر - البيضاوى ، جزء ١٠ ص ٢٧ ، وفخر الدين الرازى من الشرح الكبير جزء ٣ ص ٣٠٥ وما بعدها والفزلى (الأحياء) ، جزء ٤ ص ١٦ *

١٩٢ - والمتفق عليه أن الفسق بنوعيه يمنع من تولي الخلافة .
 ويترتب على ذلك أنه يمنع من استمرار سلطة الخليفة إذا طرأ
 أثناء الولاية ، مادام أنه يمنع أهليته لتولي الخلافة (*) .
 إذا استرد الخليفة مرة أخرى صفة العدالة فهو لا يسترد
 بذلك صفة الخليفة مرة أخرى إلا إذا تم عقد جديد بتوليته
 (الخلافة) يكسبه الصفة من جديد (١١) .

١٩٣ - وهذا سؤال لا بد من الإجابة عليه . هل يترتب على الفسق
 سقوط صفة الخلافة تلقائياً بحكم القانون أم أنه يجب خلع
 الخليفة بقرار من جهة ما ؟ يفتي الشافعي بأن السقوط يقع
 بحكم القانون تلقائياً ، ويمكن أن تؤيد هذا الرأي بالقول
 بأن عقد الخلافة ينفسخ بحكم القانون ، عندما تتحقق
 الشروط التي يترتب عليها انقضاء العقد .

ولكن هناك اعتبارات عملية تدعو للقول بأن السقوط يكون
 بقرار من الأمة [أو من يمثلونها] لأن القول بالسقوط بحكم
 القانون في حالة الفسق معناه أن ذلك قد يحدث بدون علم
 الأمة وتكون أعماله التي قام بها بعد الفسق باطلة شرعاً دون
 أن يعلم الناس ذلك ، وهذا يخل باستقرار الأوضاع القانونية
 والسياسية وثباتها .

١٩٤ - أن هذه النظرية بشأن سقوط صفة الولاية - سواء وقع
 ذلك بحكم القانون أو على أثر صدور قرار به إنما هي
 تأكيد واضح للصفة التعاقدية للولاية (للخلافة) لأن أساسها

أشار المؤلف في بند ١٨٨ بأن في النص الفرنسي - - أي أن يرضى القضاء البصرة
 يرون خلاف ذلك [وهنا يظهر مرة أخرى الخلط بين مبادئ الخلافة الصحيحة وما جرى عليه
 السبل في الخلافة النافذة] .

(١١) يقول الماوردي (الأحكام ص ١٤) ، أن يرضى القضاء يقولون مع ذلك أنه في حكم الحالة
 يسترد الشخص صفة الخلافة بمجرد استرداده صفة العدالة دون حاجة لبيعة جديدة وحجتهم
 في ذلك أن ولاية الخلافة لها طبيعة عامة وأنه يحسن تكادى إجراءات بيعة جديدة .

عقد بين الأمة والخليفة فإذا لم يقوم الخليفة بواجباته ينفسخ العقد أو يفسخ ويحتل الطرف الآخر (الأمة) من التزاماته .
وقد يبدو هذا أمرا طبيعيا في عصرنا ولكن للفقه الاسلامي الفضل في أنه قد وضع هذا المفهوم المتعاقدي للسلطة قبل أن يظهر في الفكر الأوروبي وفي الوقت الذي كان فيه العالم الأوروبي في ظلمات المصور الوسطى . وبذلك تقدم أكثر من ألف سنة على النظريات الحديثة التي تفخر بها أوروبا في القرن الثامن عشر . بل إن الفقه الاسلامي تجاوز ما قاله « روسو » عن العقد الاجتماعي الذي كان في نظره عقدا ضميا مقترضا ، إما في الشريعة الإسلامية فإن الولاية مبنية على عقد فعلي حقيقي تسرى عليه أحكام العقود من حيث انعقاده وصحته وانتهائه وهو عقد البيعة .

١٩٥ - كل ما قدمناه خاص بنظرية الحكومة (الخلافة) الصحيحة ولكن الخطأ بين هذا النظام ونظام (الحكومة) الخلافة الناقصة لدى بعض الفقهاء جعلهم يأخذون برأى شاذ فيما يتعلق بأثر الفسق في سقوط صفة الخلافة ، مع اعتراف هؤلاء أن الفسق مانع من صحة عقد الخلافة إلا أنهم يرفضون أن يقبلوا النتيجة المنطقية التي تجعله مانعا من الاستمرار فيها وهم يمللون هذا القول بأن حالة الضرورة قد تضطر الأمة لأن تتحمل بقاء خليفة فاسق إذا كان مستتبدا يفرض سلطته بالقوة . (وهذا التحليل خاص بالخلافة الفاسدة أو الناقصة) مثال ذلك أن التفتازاني يقر بأن الشخص الفاسق أو غير العادل ليس أهلا لتولي الخلافة ومنازعتها (١٢) ، إلا أنه يؤكد أن الفسق أو الظلم لا يترتب عليهما سقوط

صفة الخلافة ، ويؤيد (السعد) هذا الرأي (١٣) .

ويلاحظ أن الشافعية يفرقون بين ولاية القاضي وولاية الخليفة ، فيرون (١٤) أن الخليفة يمكن أن يبقى إذا كان يترتب على سقوطه بسبب الفسق حرب أهلية أو اضطرابات (وقولهم هذا يدخل ضمن أحكام الخلافة الناقصة أو الفاسدة) كما يلاحظ أن اثنين على الأقل من فقهاء الحنفية المشهورين (هما ابن الهمام في المسامرة وصدر الشريعة في تعديل العلوم) ، يريان أن الفسق سبب من أسباب سقوط الولاية .

أما صاحب المواقف فيأخذ برأى وسط (١٥) هو أنه في حالة الفسق لا يصبح خلع الخليفة حتميا بل هو فقط اختياري (١٦) ويرى من ناحية أخرى أنه لا يجوز خلع الخليفة إذا كان يترتب على ذلك أضرار أخطر من الأضرار الناتجة من استمراره في الحكم (١٧) ، هذه القاعدة الأخيرة معقولة جدا ، ولكن الواقع هو أن المستبد الذي يبقى في ولايته بالسيطرة والقهر رغم فسقه تكون خلافته اضطرابية

(١٤،١٣) يرجع شرح المقاصد ج ٢ ، ص ٢٧٢ ، كما تراجع الطائفة الشافعية ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

ويلاحظ أن التفتازاني يشير إلى الفرق بين رأى الشافعي ورأى أبي حنيفة ، فالشافعي يؤكد أن الماسق ليس أهلا لولاية ولاية في حين أن أبا حنيفة يرى أنه يمكن أن يمارس ولاية الخلافة . ويأخذ التفتازاني برأى أبي حنيفة ويؤيده بما يأتي :

١ - السوابق التاريخية بعد عهد الخلفاء الراشدين حيث تولي الخلافة من وسفوا بالفسق . ويرد على هذا القول بأن جده كانت أنظمة خلافة ناقصة أو غير صحيحة .

٢ - أن العصمة ليست شرطا لتولي الخلافة . ويرد على هذا بأنه يخلط بين العصمة وبين صفة العدالة المطلوبة في كل من يرشح للولاية (يرجع رد حاشية الحياي ، والطائفة الشافعية ص ١٤٥ ، ١٤٦) .

(١٥) المواقف ، جزء ٨ ، ص ٣٥ .

(١٦) أي أنه يجوز للأمة خلع الإمام لسبب يبرر هذا الخلع . المواقف جزء (٨) ، ص ٣٥٣ (ويؤخذ عليه أنه لم يشر إلى أنه في حالة بقاء الماسق في الولاية فإن خلافته تكون ناقصة) .

(١٧) المواقف ، ج ٧ ص ٣٥٣ .

فاسدة ناقصة على الأقل وليست خلافة صحيحة وتمتد نظرنا
شاذاً مؤقتاً - أو اضطرارياً -

٢ - سقوط الولاية بسبب عجز بدني

١٩٦ - قد تسقط عن الحاكم ولايته بسبب اصابة بعيب جسمي
يفقده احدى الحواس أو أعضاء الجسد أو الحرية (١٨) -

٣ - فقد أحد الحواس

١٩٧ - ان كلمة الحواس تأخذ هنا معنى واسعا جدا حتى يشمل
المقل نفسه :

هناك عارضان يمنعان استمرار عقد الولاية (الخلافة)
كما أنهما يمنعان انعقاده وهما :
فقد المقل وفقد البصر -

١٩٨ - طيبني أن يجعل الجنون الخليفة غير قادر على القيام
بمستوياته (١٩)

١٩٩ - ان فقد البصر سبب لسقوط ولاية الخليفة ويملل الماوردي
ذلك بأن العمى يسقط ولاية القاضي ويمنع قبول شهادة
الشاهد ، فمن باب أولى يجب أن يترتب عليه سقوط ولاية
(الخليفة) -

(١٨) يعتبر الماوردي فقد الحرية ضمن العيوب البدنية - وكان من الأول في نظرها أن يعتبر
ماتلا للرق الذي يمنع من الأهلية لعقد الخلافة وبالتالي فهو يمنع استمرار العقد اذا عرش
اتناء الولاية -

(١٩) ولكنه لا ينتج عنه سقوط الولاية الا اذا ثبت أنه جنون مستمر - ويظهر لنا أن القرارات
التي يتخذها الخليفة أثناء حالات الجنون المؤقت تكون باطلة حتى ولو لم يفقد مسفته
بسبب عدم استمرار هذه الحالة ، ويرجع بشأن الجنون للتقطع الذي تتخلله فترات انفاة ،
ما قاله الماوردي ص ١٤ - وفي نظرتنا أن التضيقة والأمراض للمستصية التي يترتب عليها
ضعف المقل لدرجة تجعل الخليفة غير قادر على القيام بمستوياته يجب أن تعتبر ماثلة
لحالات فقد المقل -

فقد الأطراف

٢٠٠ - ان فقد الأطراف الذى يكون عائقا كاملا عن العمل (٢٠) أو الحركة (مثل فقدان اليدين أو القدمين) ينتج عنه سقوط الولاية كما أنه يمنع انعقاد الخلافة ، اما اذا لم تشكل هذه العيوب سوى نقص جزئى فى المقدرة على العمل أو على الحركة فانها تمنع انعقاد الولاية (خلافة) ، ولكن لا ينتج عنها السقوط (٢١) .

فقد حرية التصرف

٢٠١ - يجب أن يتمتع الحاكم (الخليفة) بحرية تامة فى مباشرة ولايته ، فإذا أصبح خاضعا لارادة أخرى غير ارادته فانه يكون فقد حرية التصرف وبذلك تسقط ولايته . وبناء على هذا المبدأ فان الحاكم (الخليفة) الذى يخضع لنفوذ أجنبى سواء كان نفوذا ظاهرا أو غير ظاهر تسقط عنه صفة الولاية (الخلافة) (٢٢) .

(٢٠ ، ٢١) بالنسبة للميوب الأخرى التى تصيب العين مثل الحول - ، تراجع الأحكام ص ١٥ ، أما فيما يخص الصمم والبكم اللذين يشتمان انعقاد الخلافة ، ففيهما آراء متضادة ، وهناك خلاف حول كونهما يسببان السقوط أم لا ، أما منحوبة النطق أو قتل السمع فلا يترتب عليهما سقوط ولاية الخليفة .

ويلاحظ أن الميوب البدنية يمكن أن يترتب عليها سقوط صفة الخلافة بعكس القانون ولكننا نرى أنه من الأفضل أن يصدر قرار دسسى بذلك لا يترتب عليه من نتائج قانونية واجتماعية هامة .

بالنسبة للميوب والأمراض الأخرى تراجع الأحكام السلطانية ، ص ١٥ ، وعلى السموم فإن التاعنة العامة هي أن كل عيب يدلى بموجب الخليفة عن مباشرة مهامه ينتج عنه سقوط ولاية - الخليفة - يرجع رد المخار جزء ٣ ص ٤٢٨ .

(٢٢) وينطبق هذا المبدأ على النفوذ الأجنبى أيا كانت صورته أو تسميته فى العصر الحاضر كالحماية الأجنبية أو المعول ضمن منطقة النفوذ ل دولة أجنبية ... الخ .

٢٠١م - يتبقى لدينا فرضان هامان يجب بحثهما وهما : الحجر والاكراه

٢٠٢ - أما عن الحجر فيقول « الماوردي » :

«الحجر هو أن يستولى عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعية ولا مجاهرة بمشاقة ، فلا يمنع ذلك من إمامته ولا يفدح في صحة ولايته ولكن ينظر في أفعال من استولى على أموره : فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز إقراره عليها تنفيذا لها وإمضاء لأحكامها لئلا يقع ما يعود بفساد على الأمة ، وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل لم يجز إقراره عليها ولزمه أن يستنصر من يقبض يده ويزيل ثقله (٢٣) »

ومن الواضح أن الحل الذي يقدمه « الماوردي » في حالة الحجر قد أملت عليه اعتبارات الاضطراب والضرورات العملية وهي الاعتبارات نفسها التي أملت عليه الأحكام التي قدمها بشأن ولاية الاستيلاء (٢٤) »

٢٠٣ - أما الاكراه الذي يسميه الماوردي «القهر» فقد قال عنه : « أما القهر فهو أن يصير مأسورا في يد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه فيمنع ذلك من عقد الإمامة له لمجزءه عن النظر في أمور المسلمين ومواء كان العدو مشركا أم مسلما باغيا ، وللأمة اختيار من هداه من ذوي القدرة »
وإن أسر بعد أن عقدت له الإمامة فعلى كافة الأمة استنقاذه لما أوجبته الإمامة من نصرته »

(٢٣) الأحكام السلطانية ص ١٦ .

(٢٤) ويمكن القول بأن الحجر هو نوع من وزارة الاستيلاء أو ولاية الاستيلاء ، وقد عاش الماوردي في عصر وصلت فيه الخلافة العباسية إلى درجة كبيرة من الضعف الذي استغله الولاة والوزراء للاستيلاء على السلطة الفعلية مع بقاء الخليفة ولكنه لم يبق له إلا سلطة اسمية دينية ، هذه الظروف هي التي أملت الأحكام الاضطرابية الخاصة بولاية الاستيلاء [التي أوردناها في البند (١٤٧) قيمة سبق] .

وفى رأيه أنه « ان كان فى أسر المشركين خرج مع الامامة للأياس من خلاصه واستأنف أهل الاختيار بيعة غيره على الامامة ، ولو خلاص من أسره بعد الأياس منه لم يعد الى امامته لخروجه منها بالأياس .. وان خلاص قبل الأياس فهو على امامته » .

أما فى الحالة الثانية « عندما يكون مأسورا لدى بقاء المسلمين (٢٥) فان كان مرجو الخلاص فهو على امامته ، وان لم يرج خلاصه لم يخل حال البقاء من أمرين : أما أن يكونوا نصبوا لأنفسهم اماما أو لم ينصبوا : فان كانوا فوضى لا امام لهم فالامام مأسور فى أيديهم على امامته لأن بيعته لهم لازمة وطاعته عليهم واجبة فصار معهم كمصيره مع أهل العدل اذا صار تحت الحجر ، وعلى أهل الاختيار أن يستنبهوا عنه ناظرا يخلفه ان لم يقدر على الاستنابة فان قدر عليها كان أحق باختيار من يستنبه منهم » « وان كان أهل البقى قد نصبوا لأنفسهم اماما دخلوا فى بيعته وانقادوا لطااعته فالامام المأسور فى أيديهم خارج عن الامامة بالاياس من خلاصه لأنهم قد انحازوا بدار تفرد حكمها عن الجماعة وخرجوا بها عن الطاعة فلم يبق لأهل العدل بهم نصرة ولا للمأسور معهم قدرة » وعلى أهل الاختيار فى دار العدل أن يمددوا الامامة لمن ارتضوا لها ، فان خلاص المأسور لم يعد الى الامامة لخروجه منها » (٢٦ - ٢٩) .

معنى ذلك ان الامام الذى عينه البقاء يصبح خليفة بالقهر والاستيلاء والنصب ، وقد أجازوا ذلك للضرورة فقط ، ولكن خلافته فاسدة أو ناقصة وتسرى عليها أحكام هذا النوع من الخلافة غير الصحيحة الذى تدرسه فيما بعد .

(٢٥) يراجع بشأن البقاء : الأحكام السلطانية ، ص ٤٧ - ٥٠ .

(٢٦ - ٢٩) تراجع « الأحكام السلطانية » ص ١٧ وما بعدها .

الباب الثاني

اسباب انتهاء النظام

(نظرية الحكومة (الخلافة) الناقصة)

٢٠٤ - دراستنا حتى الآن كان موضوعها نظام الحكومة (الخلافة)
الصحيحة فقط ، وهذا النظام ينتهى أو بمعنى أصح يتوقف
مؤياته إذا حدث أمر يجعل سيره مستحيلا ، وقد (★) يحل
منحله نظام حكومة أو (خلافة) ناقصة - ولابد لنا من
دراسة هذا النظام (الحكومة أو الخلافة الناقصة) باعتباره
من اسباب انتهاء الخلافة الصحيحة لنرى كيف يمكن أن
تسترد الخلافة أسباب صحتها •

٢٠٥ - علينا أن نبين أولا ما يميز الحكومة (الخلافة) الصحيحة
عن أى نظام آخر : هناك ثلاث مبادئ تعطى الخلافة
الصحيحة ذاتيتها المميزة لها : -

(★) تطبيق :

(نلاحظ أنه لم يشر الى الاحتمالات الأخرى مثل سيطرة حكومات وطنية قومية مما يترتب
عليه تجزئة دار الإسلام - وقد يترتب عليه تعطيل تطبيق الشريعة - أو تعطيل الشؤون
الدينية بالحكم اللاديني وسبب ذلك أنه كان يعتقد أن هذا الوضع لن يدوم طويلا •
كما نلاحظ أن المبدأ الأول خاص بنظام تولي السلطة - أما الثاني فخاص بالشخص
الذى تولى السلطة - ففى حين أن الثالث يشتمل على ثلاث خصائص مستمدة من واجبات
الحكومة واختصاصاتها •

أولها : ان هذا النظام مبني على أساس تعاقدي ،
فالخليفة الصحيح تكون ولايته بناء على عقد للخلافة (وهو
البيعة الحرة) - وفي حالة الاستغلاف يكون اختياره بمقد
استغلاف قبل البيعة التي يجب أن تكون حرة ، أما القوة أو
العنف فهما مستبعدان تماما من نظام الخلافة الصحيحة .

ثانيها : ان من يرشح نفسه للحكم (الخلافة) يجب ان
يتوفر فيه شروط الأهلية التي تضمن حسن سير الحكومة .

ثالثها : فيما يخص عمل نظام (الخلافة) الصحيحة فانه
يشمل ثلاث عناصر أساسية هي :

(١) يشمل عمل حكومة (الخليفة) اختصاصات سياسية
واختصاصات دينية .

(ب) في ممارسة هذه الاختصاصات تلتزم الحكومة
(الخليفة) بأحكام الشريعة الإسلامية اقتداء بالرسول صلى
الله عليه وسلم .

(ج) ولاية الخلافة عامة على دار الاسلام لتضمن وحدة
العالم الاسلامي .

٢٠٦ - إذا أصبح قيام نظام الحكومة (الخلافة) الصحيحة مستحيلا
لسبب أو آخر فان المسلمين يجدون أنفسهم في مأزق ، فهم
من ناحية ملتزمون شرعا بإقامة هذا النظام كما رأينا ،
ولكنهم من الناحية الأخرى عاجزون عن ذلك - في مثل هذه
الظروف ينشأ نظام الخلافة الناقصة .

ولقد لاحظنا ان كتب الفقه لا تقدم الا ملاحظات عابرة
بشأن الخلافة الناقصة ، والسبب في ذلك في نظرنا انهم

لم يكونوا يريدون التورط في الكلام عن « شرعية هذا النظام » الذي يعتبر نوعا من الحكومة الفعلية التي استمرت عصورا طويلة [تتعارض مع اعتبارها نظاما للخلافة] فضلا عن انتهاكها للمبادئ الشرعية الأساسية .

كما لاحظنا ان بعض الفقهاء (أغلبهم من الأحناف وكثير منهم من الأتراك) بدلا من التفرقة بين الخلافة الصحيحة والناقصة ، وبدلا من البحث في شرعية هذا النظام الفاسد رغم اختلافه عن نظام الحكومة (الخلافة) الصحيحة يحاولون تصويره في صورة النظام الصحيح مما قد يؤدي الى الخلط بين هذين النظامين اللذين يختلفان تماما في أسسهما وروحهما ، وهذا الخلط يؤدي الى وضع قواعد غير مقبولة بشأن عمل الحكومة (الخلافة) الصحيحة وسيرها .

ونحن سنحاول وضع الخطوط العريضة لنظام الحكومة (الخلافة) الناقصة ، وهي مهمة عسيرة لأننا لا نجد في كتب فقهاءنا ما يرشدنا في هذا المجال ، ولأننا نجد أنفسنا في مجال سادته القوة والسيطرة والعنف الذي لا يتقيد بنظريات ولا مبادئ ، وسيكون مرشدنا الوحيد هو السوابق التاريخية والعملية لبناء هذه النظرية : (١) .

(١) وهناك مرجعان حديثان اعتمادا بالتفرقة بين النظامين ، هما « الخلافة للسيد رشيد رضا » ، والمذكرة التركية . ومع ذلك فإنهما لا يقدمان نظرية كاملة تقوم عليها هذه التفرقة . وهناك حديث نبوي يشير الى التفرقة بين الخلافة الصحيحة والخلافة الناقصة ، ونصه : « ستكون الخلافة بعدى ثلاثين عاما ، تصبح بينهما ملكا عوضا » ، وهنا تتساءل : هل كلمة الخلافة استعملها الرسول في حياته لأن اللفظ الذي تردد في الأساطير هو لفظ الإمامة .

وترجع التعليقات على هذا الحديث في « المقائد النبوية » ص ١٤٢ ، ١٤٣ ، « المقائد الطوسية » ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ويلاحظ أنه يوجد اصطلاحات متعددة للمقارنة بين كل من هذين النظامين ، فيقال « الخلافة الحقيقية والصورية » ، والخلافة « الكاملة والناقصة » ، و « الخلافة الصحيحة وغير الصحيحة » ، وقد فضلنا التسمية قبل الأخيرة .

معلق :

قلنا الى السلب الجزء الأكبر من هذا الهاشمي المفلول .

٢٠٧ - أساس نظام الحكومة (الخلافة) الناقصة هو فكرة

الضرورة (٢) ، من هذه الفكرة ينتج ميدان أساسيان :

أولا : ان الضرورة تجعل المحظور جائزا ، نتيجة لذلك فان الحكومة (الخلافة) التي لا تتوفر فيها جميع الخصائص المميزة للحكومة الصحيحة تصبح رغم ذلك « جائزة » (أى شرعية) طالما انها تمثل أخف الضررين : لأن احتمال قيام نظام مشوب بعيوب الحكومة الناقصة أقل ضررا وخطورة من غياب كامل لأى نظام للحكومة الاسلامية (الخلافة) . لذلك يجب التمييز بين الشرعية والصحة فالخلافة الشرعية يمكن ألا تكون صحيحة ولكن الخلافة الصحيحة لا بد أن تكون دائما شرعية .

ثانيا : ان الضرورة تقدر بقدرها فلا يتمطل مع الأحكام الا ما تجمله الضرورة مستحيلا ، يترتب على ذلك أمران :

(أ) تلتزم الحكومة الناقصة بتطبيق كل قواعد الحكومة الصحيحة التي لا تعطلها الضرورة .

(ب) ان الحكومة الناقصة لا تستمر الا طالما وجدت حالة الضرورة التي سببتها فقط ، وبمجرد زوال حالة الضرورة يجب أن تزول . فهي اذن نظام مؤقت واستثنائي . والواجب هو اقامة الحكومة الصحيحة ونحن نسارع الى القول بأن الحكومة (الخلافة) الصحيحة التي يجب اقامتها

(٢) نظرية الضرورة في الفقه الاسلامي منبع خصب لكثير من الأحكام فقد استخلصها الفقهاء من الاستقراء والمقارنة بين عدد من النصوص التي طلبتها ، وانتهوا بذلك الى لبدا العام الذي يقرر أن الضرورات تبيح المحظورات (يراجع رد المحتار ج ١ ص ١٢ - ١٢٠ و ج ٣ ص ٤٢٨ و ج ٤ ص ٤٧٣ ، ومقدمة الكولت « استرودوج » لترجمة الأحكام السلطانية ص ٤٥ - ٤٧) .

لا تنحصر فى نظام الدولة الموحدة الذى وجد فى عهد الخلفاء الراشدين ، لأن الخلافة ليست نظام حكم جامد من حيث شكله بل هى نظام مرن يمكن أن يتطور شكله ليتلاءم مع الظروف الاجتماعية . لقد قامت الحكومة (الخلافة) الصحيحة على أساس (ديمقراطى) نيايى لصالح المحكومين فالحكم مسئولية وتكليف أكثر منه سلطة وسيطرة ، وعندما حدث التحول الخطير فى عهد الأمويين ، اضطر العلماء أنفسهم للخضوع أمام هذا الواقع المفروض بالقوة والنصب ، وهكذا ظهرت الحكومات الناقصة كواقع تاريخى ، وبقيت مدة طويلة . وقد تستمر مددا أخرى اذا لم توجد صيغة جديدة للخلافة الصحيحة تتلاءم مع ظروف العالم الاسلامى الحالية . وفى اليوم الذى نصل فيه الى اقامة هذه الصورة الجديدة للخلافة الصحيحة ، فان الاعتراضات المبنية على طول مدة الخلافة الناقصة ، لا يمكن أن تموق تطورها ونموها لسبب واضح ، هو ان الخلافة الناقصة أو الفاسدة رغم سيطرتها على العالم الاسلامى قرونا طويلة بقيت دائما فى نظر الشريعة الاسلامية وقانونها العام حالة مؤقتة واستثنائية (٣) .

(٣) اذا قيل ان هذا النظام قد استمر أكثر من ثلاثة عشر قرنا ، وقد يطول أكثر من ذلك فكيف نصله بأنه نظام استثنائى مؤقت ؟ ويرد على ذلك بأن يقام النظام طول هذه المدة ، واحتمال استمراره أكثر من ذلك لا يمنع أن مثلنا العليا توجب اقامة النظام الصحيح باعتباره النظام العادى . وبالنسبة لطول مدة الخلافة الناقصة فان هذه ظاهرة تاريخية عائلية عرضنا اسبابها فى موضع آخر .

(الجزء الأكبر من هذا الملحق نقل الى الصلب لأهميته) .

٢٠٨ - ان أول هذه المبادئ هو الذى يفسر لنا متى وكيف تفرض الظروف نظام الخلافة الناقصة .

وثانى هذه المبادئ يحدد لنا كيف يسير هذا النظام وكيف ينتهى ومتى يفقد شرعيته (٤) .

(٤) . بذلك ستكون دراستنا لنظام الخلافة الناقصة مشتملة على عناصر وأقسام مماثلة تقريباً لما اتبعناه فى دراسة نظرية الخلافة الصحيحة ، وبذلك نسهل للقارئة بين النظامين .
ولذا كنا قد اخترنا لدراسة نظام الخلافة الناقصة هذا الموضع الثانى بالنسبة لنظرية الخلافة الصحيحة (باعتبارها أحد أسباب انقضائها ...) ، فهدئنا من ذلك تأكيد الصفة الاستثنائية والوقتية لذلك النظام فى بحثنا النظرى هذا عن الخلافة ...

تعليق :

« يلاحظ التفرقة بين النص الناتج عن حصاد البيئة المقروضة بالقوة والنش - وحالة اختيار الأمة شخصاً لم تتوفر فيه الشروط المطلوبة .
فالقول بشرعية النوع الأول يعنى فقط شرعية الولاء والمضوع لأحكامه ونفاذ قراراته - ولكنه لا يعنى المستولين عنه عن كل مخالفة للشرعية يرتكبوها - بما فى ذلك استيلائهم على السلطة بالنش أو الإكراه - وأعمال الإضطهاد والظلم التى يرتكبوها ضد من يقللون سلطتهم - كما أنه لا يحتم القول بعدم شرعية المقاومة حتى ولو انتهت بالفشل أو الموت - ولذا كان يعنى الأفراد من واجب المقاومة خوفاً من حصار الفتنة وسفك الدماء الذى ينتهى بالفشل غالباً - فانها مع ذلك تبقى جائزة وشرعية ... فى نظرنا » .

الضرورات التي تفرض الخلافة الناقصة (وتنتهي الخلافة الصحيحة)

٢٠٩ - رأينا ان الخلافة الناقصة أساسها حالة الضرورة ، والضرورة تنتج عن وجود قوة لا يمكن التغلب عليها ، أو مانع آخر غير القوة - لا يمكن ازالته - يحول دون قيام الخلافة الصحيحة .

مثال الحالة الأولى أن يفرض شخص أو جماعة سيطرتهم بالقوة والعنف وامثال الحالة الثانية عدم وجود شخص توفرت فيه شروط الأهلية للترشيح للخلافة ، فيضطر الناخبون لاختيار من لم تتوفر فيه تلك الشروط (٥) .

١ - الحكومة (الخلافة) المفروضة بالقوة والسيطرة (الحكومة الفاسدة)

٢١٠ - هذه هي أغلب حالات الحكومة الناقصة ، ولدراستها يجب أن نبحث مسألتين : كيف تقوم ؟ ومتى تكسب الشرعية ؟ :

(٥) سوف نستعمل اصطلاح « الحكومة الناقصة » للإشارة الى جميع أنظمة الحكومة غير الصحيحة ، وهي تشمل نوعين : الأول : خلافة السلاطين الفاسدة المفروضة بالقوة والنصب - الثاني هو الخلافة الإضطرارية التي تضطرننا لها ظروف أخرى غير القوة والسيطرة -

(وقد اعتبرنا النوع الأول فاسدا لأنه بني على الإكراه الذي يفسد عقد البيعة والولاية - أما النوع الثاني فقد بني على اضطرار فعل لا يوصف بأنه « إكراه » وقع من أحد المتعاقدين على الطرف الآخر بل هو ضرورة خارجة عن إرادة الطرفين .

١ - كيف تقوم حكومة السيطرة والقوة

٢١١ - أشار صاحب المسامرة الى هذه الحالة بقوله : « اذا استولى على الامامة شخص (لم تتوفر لديه شروط العلم والعدالة ، كما اذا تغلب جاهل أو فاسق) وتبين أن ابعاده عن الخلافة يترتب عليها اضطرابات وصعاب من المستحيل التغلب عليها فانه لا مفر من التسليم بامامته حتى لا نكون مثل الذى يدمر بلدا بأمره لتشييد قصر » (٦) .

هذا الرأى مبنى على القاعدة الأصولية التى توجب اختيار أخف الضررين ، لأن التسليم بالنظام المبنى على القوة أخف ضررا من الحرب الأهلية التى لا تضمن نتائجها . هذه الفكرة هى أساس الاعتراف بالشرعية الواقعية - رغم عدم صحتها - لخلافة الأمرتين الوراثيتين الأوليين فى الاسلام : الأمويين والعباسيين (٧) .

فالقاعدة أن العالم الاسلامى لا يجوز أن يستسلم لحكم(*) القوة الا اذا كان لا يستطيع أن يفعل أى شئ آخر ، لأنه فعلا فى هذه الحالة تتوفر الشروط اللازمة لوجود حالة ضرورة حقيقية ، أما اذا كان هناك أمل فى أن ينتصر الحق على القوة فيجب الانتصار لهذا الأمل ، لأن الأصل هو الدفاع عن قضية الحق وهى قيام الخلافة الصحيحة . وهذا المبدأ هو الذى قام على أساسه الامام الحسين بن على بن أبى طالب فى محاولته

(٦) الخلف ج ٨ ص ٢٥٣ والفاقد النسبية ص ٤٦ (ترجيح الحاشية) .

(٧) ويرى النخازانى أن بعض الخلفاء من بنى أمية وبنى العباس كانت خلافتهم صحيحة وقد دعت على ذلك الفكرة التركية ص ٤٧ - ٥١ .

(*) هذه الفكرة مأخوذة من صلب الهند ٢١٤ فى النص الفرنسى ص ٢١٢ لأن مكانها الطبى فى نظرنا فى هذا الموضع .

اليائسة التي انتهت بياساة مصرعه في كربلاء . وهذا هو نفس المبدأ الذي يبرر الثورة التي قام بها ابن الزبير الذي أعلن نفسه خليفة في مكة مناهضا للخلفاء الأمويين في دمشق .

ان الثورة على الخلافة الفاسدة جائزة بل واجبة اذا توفر (**) شرطان : أولهما أن يمتد القائمون بها ان لديهم أسبابا جدية تمكنهم من النجاح ، وثانيهما أن يكون الغرض الحقيقي هو اقامة نظام الخلافة الصحيحة ، أما اذا كان غرضه هو الاستيلاء على السلطة بالقوة كما فعل الذين يثور عليهم فان الاسلام مصلحة له في أن يحل غاصب مستبد محل آخر مثله .

ان هذا المبدأ هو أيضا الذي يبرر تنازل الحسن بن علي (***) الابن الأكبر للخليفة الرابع علي بن أبي طالب لصالح معاوية عندما أدرك أن معاوية يتمتع بقوة غاشمة لا يمكنه التغلب عليها . لقد تصرف الحسن بحكمة وانسحب من معركة رأى انه لن تكون له أى فائدة منها سوى استمرار ويلات الحرب الأهلية التي مزقت الدولة الاسلامية طوال سنوات عديدة .

٢١٢ - كان معاوية مؤسس الخلافة الناقصة (الفاسدة) الأولى هو أول خليفة غير صحيح في الاسلام ، فقد فرض سلطانه في الواقع بقوة اجيش الشامى وبما كان لديه من دهاء استطاع به أن يستفيد من الاضطرابات الناتجة عن مقتل عثمان الخليفة الثالث ، فاحتج بقرايته للمطالبة بالقصاص ، واتخذ له أعوانا من ذوى الذكاء الذين لا تهمهم المبادئ ،

(*) هذه الفقرة : هي الهامش (١٠) تحت بند ٢١٤ فيما يلى - وتقلنا لهذا الوضع لاصالها بوضوحه .

(**) هذه الفقرة منقولة من صلب البند ٢١٤ ص ٢١٢ من النص الفرنسي لانها مكمله للفقرة السابقة .

وساعدته الظروف بمقتل آخر الخلفاء الراشدين على بن أبي طالب (٨) على يد أحد المخوارج فاستطاع بما له من قوة وحيلة أن يستولى على الخلافة .

٢١٣ - ومؤسس الأسرة الثانية الوراثية هو « السفاح » الذي اتبع أسلوب معاوية للقضاء على حكم الأمويين . لقد استفاد من الدعوة السرية التي بدأها أياؤه منذ عهد طویل واستعمل بجيش قوى من الفرس ، فاستولى على السلطة بمد أن استعمل كثيرا أعمال العنف والقسوة التي يدل عليها لقبه (٩) .

٢١٤ - اذن فالقوة كانت أساس هذا النظام وقد توفرت بها حالة الضرورة لأنها قوة غاشمة لم يكن من الممكن مقاومتها (١٠) .

٢١٥ - اذا اشتغلنا أن تكون القوة التي اتسمت بها الحكومة الناقصة غاشمة ولا يمكن التغلب عليها فليس معنى ذلك انه يشترط أن تستعمل فعلا ، بل يكفي أن تكون موجودة ، فمتى أصبحت سلطة الأسرة الحاكمة مستقرة فان من ورثوا السلطة من خلفاء مؤسسيها لا يحتاجون عادة الى استعمال القوة طالما انها موجودة تحت تصرفهم . هؤلاء الحكام (الخلفاء) يتولون السلطة بواسطة استغلاف صوري لكنه باطل [لأنه يقصد به الوراثة] ثم انه يستمد ولايته من أسلافه الذين استولوا على الحكم بالقوة والعنف . لقد قلنا ان نظام الحكم الناقص اذا اعتبرناه شرعيا [يجوز الخضوع له] بناء على حالة الضرورة الناجمة عن القوة والعنف التي بدأها مؤسس الدولة ، واحتفظ بها من ورثوه ، وان كانوا لم

(٨) اننا اعتبرنا الامام عليا خليفة راشدا رغم أن الشام ومصر كانت قد خرجت عن سلطته وأعلن معاوية استقلاله بها ولكننا نعتبر أن مجرد خروج احد الأقاليم عن سلطة الخليفة لا يكفي لاعتبار خلافة ناقصة طالما انه يملن عزمه على انضائها وأن له أملا في ذلك .

(٩) [يقصد لقب « السفاح »] .

(١٠) بقية هذا البند نقل ال نهاية بند ٢١١ وأدجم الهامش (١٠) في المصلي لأصيته .

يحتاجوا لاستعمالها في أكثر الأحيان ، لذلك قد يبدو أن استعمالهم للقوة ليس له المظاهر المنيقة نفسها التي للقوة الفعلية التي استعمالها مؤسس الأسرة ولكن لها نفس الآثار ، مثال ذلك أن بعض الخلفاء الأمويين ، مثل الوليد وسليمان وبعض العباسيين ، مثل المنصور والرشيد ، قد يظن البعض أن ولايتهم لم يكن يشوبها القهر والعنف ، ولكن هذا خطأ لأن هؤلاء الخلفاء كانت القوة في متناول أيديهم ، وتعتبر أساس سلطتهم وخلافتهم بل أنها تحركت من ركودها واستعملت فعلا في كثير من الأحيان - بيد بعض هؤلاء الذين احتاجوا لها (مثل يزيد الذي استعمل القوة ضد الحسين ، وعبد الملك ضد ابن الزبير) (١١) -

٢١٦ - لكي تكتسب الحكومة الناقصة (الفاصلة) شرعيتها الواقعية يشترط أن يستعمل الحاكم القوة لتثبيت النظام والأمن . وهي تفقد مبرر شرعيتها إذا لم يكن العالم الاسلامي قد حصل على هذه المنفعة الواقعية ، التي هي أساس جواز الاعتراف بالحكومة المفروضة بالقوة والا لما أمكن القول أن العالم الاسلامي يتخضع لهذا النظام اختيارا لأخف الضررين . وسوف نرى فيما بعد أن الوقت الذي تصبح فيه الخلافة الناقصة شرعية بحكم الواقع هي اللحظة التي يتمتع فيها العالم الاسلامي بفضل هذه الخلافة بثبات النظام والأمن والاستقرار [فضلا عن العناصر الأساسية المميزة للخلافة الصحيحة من حيث المبدأ] -

٢١٧ - كل ذلك ينتهي بنا الى النتائج التالية : الخلافة الناقصة [الفاسدة] تؤسس بالقوة الفعلية الفاشمة التي يقوم عليها

(١١) متى بدأت الحكومة الناقصة [الفاسدة] واستمرت (عن طريق الورثة باستخلاف صوري) فانها لا تنتهي الا بقرار من الأمة أو بعد ثورة ناجحة

فى بدايتها حكم الخليفة المسيطر . فيما بعد قد يكفى أن تكون هذه القوة كامنة فى عهد من يخلفونه من ورثته ولكنها يجب أن تستعمل أولا لفرض النظام والأمن باعتبار أن ذلك أحد أهدافها .

٢ - متى يعترف لحكومة القوة (الفاسدة) بالشرعية ؟

٢١٨ - الخلافة المفروضة بالقوة والاكراه رغم أنها فاسدة شرعا إلا أنه يجوز للأفراد اعتبارها قانونية بحكم الواقع حين تجمع بين عنصرين ، عنصر واقعى وعنصر قانونى :

٢١٩ - العنصر الواقعى هو فرض السيطرة الفعلية على اقليم الدولة التى يعلن نفسه حاكما عليها (١٢) . قبل اتمام هذه السيطرة الفعلية لا يكتسب الحاكم المسيطر شرعيته الواقعية لأن حالة الضرورة التى هى أساس هذا النظام لم تتوفر ولا تنتج آثارها . قبل هذه المرحلة يكون مجرد متمرد على الحاكم (الخليفة) الصحيح اذا وجد . وعلى هذا الحاكم الشرعى الصحيح أن يحاربه لكى يخضعه لولايته وعلى كل المسلمين أن يماونوا الحاكم الشرعى الصحيح فى هذا الهدف (بما فى ذلك من كان منهم قد انضم الى صف المتمرد) وأكثر من ذلك لا يفقد الحاكم الصحيح صفته الشرعية لمجرد حدوث التمرد طالما انه لم ييأس من اخضاع المتمرد العاصى الى طاعته . لذلك فان سيدنا على بن أبى طالب وهو رابع الخلفاء الراشدين لم يفقد صفته كخليفة للمسلمين جميعا حتى وفاته لأنه لم يتخل عن حقه فى اخضاع معاوية . أما اذا توقف

(١٢) ليس من الضروري أن تشمل سيطرته دار الإسلام كلها . فوحدت العالم الإسلامى من عناصر الخلافة الصحيحة ، أما اذا انتصرت سلطة الحاكم على جزء من العالم الإسلامى فان حكومته تصبح نافذة .

الخليفة الصحيح عن مقاومة المتمرّد أو اذا اعترف بسلطته على الاقليم الذى يسيطر عليه فان هذا الأخير يصبح حاكما ولكن حكومته ناقصة وسلطته يجوز اعتبارها شرعية بحكم الواقع على هذا الاقليم فقط .

٢٢٠ - ان مسألة ما اذا كان الحاكم المقتصب قد فرض سيطرته بالفعل ، هي مسألة واقع . على كل حال يجب أن يفرض النظام والأمن فى الاقليم الذى يسيطر عليه ، وأن يكون قادرا على المحافظة عليهما ، لذلك فان عبد الملك بن مروان الذى بدأ عهده فى جو من الاضطرابات والحروب الأهلية ، لم يصبح معترفا به نهائيا كخليفة الا بعد أن أخمد جميع الثورات ولم يصبح معاوية نفسه خليفة الا بعد موت على ، ولكن فى حدود الأراضى السورية المصرية فقط . لكن بعد تنحى الحسن بن على عن الخلافة فقد أصبح خليفة وان كانت خلافته ناقصة الا انها شملت جميع أنحاء العالم الاسلامى فى ذلك الوقت . وكان هذا نفس الوضع بالنسبة للسفاح فلم تبدأ خلافته الا حين فرض سيطرته ونظامه فى العالم الاسلامى بعد القضاء على الأسرة الأموية قضاء يكاد يكون تاما .

٢٢١ - ومع ذلك فان وجود نوع من المقاومة ضد سلطة الحكومة لا تمنع اعتبارها شرعية اذا لم تكن المقاومة من النوع الذى يهدد هذه السلطة . لذلك فان المقاومة التى أظهرها الخوارج فترة طويلة لم تكن بالخطورة الكافية لازالة الشرعية عن الخلافة الأموية أو العباسية ، كذلك الحال بالنسبة للمعارضة السرية للشيعمة . ان بعض هذه الطوائف نجحت فى تأسيس ولايات مستقلة خرجت عن سلطة الخليفة ولكن لم تصبح عاقبا لشرعية سلطته .

٢٢٢ - بالإضافة لهذا المنصر الواقعي المتمثل في السيطرة الفعلية نرى أنه لكي تكتسب هذه السيطرة صفة شرعية لا بد من **المنصر القانوني** هذا المنصر هو عقد البيعة ، لأنها هي الاعتراف الرسمي - الشكلي من المسلمين بالحكومة المفروضة بالقوة ، هذا الاعتراف الذي يتخذ عادة صورة عقد البيعة التي يقدمها قادة الأمة - وإن كان ليس من الضروري أن يكونوا أغلبية الناخبين - إنما يمتدرون بها رسمياً بولاية المسيطر المستبد (أو من يخلقه) ويبايعونه .

٢٢٣ - يجب أن لا يخلط بين هذه المبايعة وتلك التي تحدث في نظام الخلافة الصحيح . هذان النوعان يختلفان جوهرياً على الأقل من ناحيتين :

(أ) في الخلافة الصحيحة : تكون البيعة اختيارية ويتم العقد بكامل الحرية دون عنف أو اكراه ، وهدفها الصالح العام . أما في خلافة القوة والسيطرة فإن عقد البيعة يفرض بالقوة وبالعنف والاكراه أو بالاغراء والرشوة (١٣) (فهو فاسد بالنسبة لمن أكرهوا على البيعة) .

(ب) في الخلافة الصحيحة لا تعطى البيعة إلا لمن تتوفر فيه جميع شروط الأهلية اللازمة لتولي الخلافة أما في النظم المفروضة بالقوة والسيطرة فتمطى البيعة حتى ولو لم تتوفر في المرشح تلك الشروط (١٤) .

(١٣) مثل مبايعة يزيد بن معاوية ثاني الخلفاء الأمويين .
(١٤) وإن كان قد وجد من بين من تولوا الخلافة الناقصة أشخاص توفرت فيهم شروط الأهلية للخلافة ، مثل عمر بن عبد العزيز الخليفة الأيوبي وعارون الرشيد العباسي (في نظر البعض) - لكن ذلك لا يجعل خلافتهم صحيحة لأنهم استفادوا من الاكراه الذي ارتكبه مؤسس الأسرة

ملحق :

والمعاصر المشترك بين النوعين من الخلافة هو التزام من تولى السلطة بالقوة والعنف بأحكام (١٥)

٢٢٤ - لا يجوز الاعتقاد بأن عقد البيعة - وهي المنصر القانوني - يلى عنصر السلطة الفعلية الواقعية فى الزمن بل انه قد يسبقه أحيانا عندما تمنح البيعة لخليفة لم تستقر سلطته ، ثم يفلح هذا الخليفة فى فرض سيطرته بعد ذلك .

(كما حدث بالنسبة لعبد الملك بن مروان - والسفاح) ، ولكن فى هذه الحالة لا تكفى البيعة بمفردها لجعل ولاية الحكومة الناقصة شرعية بل لابد من أن ينضم لها عنصر السيطرة الواقعية المستقرة . فى هذه اللحظة فقط تصبح الحكومة المفروضة بالقوة شرعية بحكم الواقع .

٢٢٥ - تبقى لحكومة السيطرة والقوة الفعلية شرعيتها الواقعية طالما دامت حالة الضرورة فقط ، وعند انتهاء هذه الحالة يجب أن تنتهى الحكومة الفاسدة (الناقصة) لتقوم الحكومة الصحيحة .

ومن الناحية النظرية لا يوجد ما يمنع من أن تتحول الحكومة الناقصة نفسها الى حكومة صحيحة اذا توفرت لها كل الشروط اللازمة للصحة واذا قبلتها الأمة بكامل حريتها حكومة لها .

لهذا السبب فان عمر بن عبد العزيز يعتبر فى نظر كثير من الفقهاء قد تحول الى خليفة صحيح لأنه توفرت فيه فعلا كل شروط الأهلية المقررة للخلافة ولم يخرج فى حكمه عن أحكام الشريعة (١٥) .

(١٥) الشريعة وبرائيه فى تطبيقها فى جميع شئون المجتمع - لأن البيعة (حتى الفاسدة منها) تكون دائما « على كتاب الله وسنة رسوله » فالملك المنتخب الذى يقبل البيعة على هذه الشروط يلتزم بأحكام الشريعة - وهذا هو الفرق من اشتراط البيعة لأن إرادة المبايعين له وإن فسدت بالأكراه فإن إرادته هو فى الالتزام بالشريعة لم يشيها إكراه - ولذلك فإن هذا الشرط يلتزم - حتى ولو كان ضمنيا - (يضاف الى ذلك ما ذكره المؤلف فى بند ٢٢٧ من أن الأصل فى جميع نظم الحكم الناقصة التزلفا بالشريعة الإسلامية) .

وتنص نصير هذا النوع من البيعة صريح يمين ولا - ولتفرق بينها وبين البيعة السعوية التى تمنح اختيار الحاكم بحرية كاملة .

(١٥) ومع ذلك فان هناك شكاً كبيراً فى أنه استطاع تطهير ولايته من السيوب الناتجة عن فرض (١٥)

٢٢٦ - كذلك فإن الحاكم الذي بدأت ولايته صحيحة قد تتحول إلى ولاية ناقصة إذا فقد مثلاً أحد شروط الأهلية (مثل : صفة العدالة) أو إذا تمسك بالحكم وفرض بقاءه فيه بالقوة على الرغم من سقوط ولايته .

٢ - الحكومة الاضطرارية

٢٢٧ - نظام الحكومة الناقصة يمكن أن يقوم في غير حالات السيطرة ودون عنصر القوة والعنف عندما يحدث مانع آخر يجعل النظام الصحيح غير ممكن الاستمرار ولا بد من قبول نظام ناقص ، هنا تكون الضرورة ناتجة عن أسباب مصلحية (١٦) وسنبعث في أمرين :

١ - الحالات التي يوجد فيها هذا النوع من الحكم .

٢ - إلى أي مدى ولأى أسباب يصبح هذا النظام ضرورياً

١ - حالات قيام حكومة اضطرارية

٢٢٨ - لا يمكن قيام حكومة الخلافة الصحيحة إلا إذا حصل الخليفة الذي يقوم بها على موافقة الأمة ببيعة حرة اختيارية ، كما أنه يجب أن يتوافر لديه كل شروط الأهلية للولاية التي فصلناها من قبل . ولكن الأمة قد تجد نفسها مضطرة إلى انتخاب حاكم لم تتوفر لديه كل هذه الشروط أو مضطرة إلى الإبقاء عليه رغم أنه فقد بعض هذه الشروط أثناء ولايته .

(١٦) سيطرة الأسرة الأيوبية في بداية استيلائها على الخلافة ذلك أنه تسلم السلطة بناء على عقد استقلال في صحيح. هذه استمرار واثقة السيطرة للأيوبيين دون غيرهم . وقد اعترف حو. بالله لم يكن يملك أن يفعل كل ما يريد وأنه لم يكن حراً في اختيار من يخلفه (يرواجع ابن خلدون ص ٢٢٨) .

(١٧) تقرير المرام ص ٣٢٢ . شرح المقاصد (مذكور في كتاب الخلافة للسيد رشيد رضا ص ١٨) .

كذلك تعديل العلوم أمثالته إلى الذكوة التركية ص ٢٢ .

كذلك قد تكون الأمة كذلك مضطرة لانتخاب حاكم . أو لاستمرار ولايته رغم ان نظام حكمه فقد بعض هذه العناصر الجوهرية للحكم الاسلامي الصحيح . هذه هي الفروض الأربعة التي توجد فيها حكومة اضطرارية وسنعرضها تفصيلا :

(١) ولاية من لم تتوافر لديه جميع شروط الأهلية اللازمة

٢٢٩ - معلوم ان شروط الأهلية لتولي الحكم عديدة ، وفي بعض الأحيان يتعذر أن تتجمع لدى أحد المرشحين ، كذلك قد توجد أوقات لا يوجد فيها المرشح المؤهل تماما لممارسة الخلافة الصحيحة .

ان عدم وجود مرشح من هذا المستوى يؤدي الى ضرورة تنصيب حاكم لم يستكمل هذه الشروط ، ويضطر الناخبون لاختيار من توفر لديه أكبر قدر ممكن منها . وفي هذه الحالة تكون خلافته ناقصة (*) ، ولكنها شرعية ، وإن كانت خلافة اضطرارية . هذا هو الحل الذي يوجد في « شرح المقاصد » (١٧) .

(*) نحن لا نعتقد بأن الخلافة تكون ناقصة في هذه الحالة ، بل هي صحيحة في نظرنا لأن الشروط المطلوبة توفرها في المرشح هي في نظرنا شروط تفصيل وليست شروط أهلية كما يلهم من عبارات بعض الكتب .

(١٧) حيث يقول « وإذا كان مستحيلا وجود امام توافرت فيه كل الشروط اللازمة وبإيعاد من الناخبين فرسيا توفرت فيه بعض منها ، فإن مبايعته كخليفة ، حل يمكن اعتباره كاليا للوفاء بواجب التامة للخلافة ؟ وهل يجب على أمراء الولايات الأقوياء المعروفين بكياسة سياستهم وعدلهم وانصافهم أن يقوموا بتسليم الأمور كلية بين أيدي هذا الامام وأن يعتبروا أنفسهم رعاياه ؟ الرد بالإيجاب على هذا السؤال يمكن أن يستند الى الآية الترابية « الخيرة لله والخيرى الرسول وأول الأمر مكرم » والحديث النبوى الذى يقول : « من مات دون أن يعرف له اماما فقد مات ميتة جاهلية » لأن واجب الطاعة للامام الذى فرسه القرآن ، وواجب معرفة الامام الذى نص عليه الحديث - كلاما مستلزما وجود امام

٢٢٠ - ينتج عن ذلك ان ولاية الحاكم الذى لم تتوافر له فى البداية جميع شروط الأهلية قد تصبح شرعية لأنها اضطرارية - ويمكن لذلك الحاكم (الخليفة) دائما أن يستعين بالأشخاص الذين توفرت لديهم الشروط التى تنقصه ليقوموا بالمهام التى تتطلب وجود هذه الشروط .

لقد كانت خلافة السلاطين العثمانيين خلافة ناقصة دون شك حتى مع استبعاد فكرة القوة والسيطرة ، ولكن المسلمين عامة قد اعترفوا بولايتهم لأنه لم يكن فى الامكان وجود آخرين تتوفر لديهم شروط أفضل منهم لتولى هذه المهمة الكبرى .

(ب) ابقاء ولاية الحاكم (الخليفة) رغم فقد بعض شروط الأهلية اللازمة

٢٢١ - الأصل فى هذه الحالة ان الحاكم عندما يفقد أحد شروط الأهلية أثناء ولايته يجب أن تسقط عنه الولاية ، ولكن المالم الاسلامى قد يجد نفسه فى حالة ضرورة للابقاء عليه لعدم وجود مرشح آخر توفرت له الشروط اللازمة للولاية ، عند ذلك تبقى ولاية الحاكم الذى سقطت عنه صفة الولاية

(-) (راجع شرح المقاصد ج ٢ ص ٢٧٥) .

ويمكن التساؤل عما إذا كان يجوز للأمة اختيار خليفة لم يستوف كامل شروط الأهلية للامانة مع وجود شخص توفرت لديه هذه الشروط قد يقال بعدم وجود حالة الاضطراب ولا الضرورة هنا وبالتالي فلا يجوز الاتياد لنظام الخلافة الناقصة - ومع ذلك فيمكن القول ان الأمة إذا فضلت شخصا على آخر فسنت ذلك انها رأت ان هذا الآخر لم تتوفر له فى نظرها بعض شروط الأهلية بصورة مرضية وبذلك أصبح فى نظرها غير مستوف لشروط الأهلية بصورة كاملة . وهذا يكفى لى يبرر القول بأن اختيارها للمستوف كان اضطراريا . ولا لا ألتصت عليه وتكون الخلافة الناقصة جائزة فى هذه الحالة أيضا كما فى حالة عدم وجود شخص مستوف لشروط الأهلية .

الصحيحة ، ولكن ولايته تكون شرعية فقط باعتبارها ولاية ناقصة .

والفرق بين هذا الفرض والحالة السابقة هو أنه في الحالة الأولى تكون ولاية الحاكم ناقصة أو غير صحيحة منذ بدء ولايته ، وتبقى كذلك دائما .

أما في الفرض الثاني فقد بدأت ولاية الحاكم صحيحة لتوافر جميع الشروط لديه ولكنه بعد ذلك فقد أحد الشروط وسقطت عنه صفة الولاية الصحيحة ولكن الأمة قبلت بقاء ولايته لأسباب اضطرارية فأصبحت ولايته ناقصة .

٢٣٢ - هذا الفرض الأخير يقع عندما يصبح الحاكم الصحيح فاسقا مثلا ولكن الأمة الإسلامية قبلت باختيارها ودون اكراه أن يبقى في الحكم لعدم وجود شخص آخر أفضل منه ليحل محله . ولكن إذا كان بقاء هذا الحاكم نتيجة تمسكه بالسلطة واستتماله القوة للبقاء في الحكم فلا تكون خلافته اضطرارية ناقصة فقط ولكنها تكون فاسدة مبنية على القوة والسيطرة .

(ج) تنصيب حكومة (خليفة) لا يتوافر فيها العناصر الأساسية للخلافة الصحيحة

٢٣٣ - العناصر الأساسية اللازمة في عمل الخلافة الصحيحة هي كما قدمنا ، وحدة العالم الإسلامي وتطبيق الشريعة الإسلامية وممارسة الاختصاصات الدينية والسياسية .

ولكن العالم الإسلامي قد قبل ولفترة طويلة جدا ولاية خليفة أو أكثر لم يتوفر في نظامهم إلا بعض هذه العناصر ، بل لقد وصل الأمر إلى قبول خلفاء لم يتوافر في نظامهم أي

عنصر من هذه العناصر الثلاث (مثل الخلفاء العباسيين في القاهرة عقب سقوط بغداد في يد التتار) •

ان المبرر الوحيد لقبول شرعية الخلافة في هذا الفرض، هو وفاء الأمة بالالتزام بوجود نظام الخلافة حتى ولو كانت خلافة ناقصة وذلك في انتظار توافر الظروف التي تمكنها من توفير هذه العناصر بصورة أحسن بدلا من الاقدام على الغاء نظام الخلافة أو قبول زواله ، وسنشير الى أمثلة من حالات فقد كل من هذه العناصر الثلاث :

(١) وحدة العالم الاسلامي :

٢٣٤ - لقد كانت الخلافة الأموية في الأندلس خلافة ناقصة لأن خلفاءها لم يتمكنوا من تحقيق وحدة العالم الاسلامي ، ويمكن القول ان هذا هو الحكم بالنسبة للخلفاء الفاطميين بالقاهرة والعباسيين في بغداد الذين كانوا معاصرين للخلفاء الأمويين بإسبانيا • وهذا الحكم صحيح حتى ولو تجاهلنا عيب القوة والسيطرة والعنف الذي كان يشوب هذه النظم الثلاث جميعا (ويجعلها فاسدة) وكان كافيا وحده لاعتبار كل منها خلافة ناقصة وغير صحيحة •

(ب) تطبيق الشريعة الاسلامية :

٢٣٥ - ان العنصر الأساسي الثاني لعمل الخلافة الصحيحة هو التطبيق الفعلي الكامل لمبادئ الفقه الاسلامي وهذا العنصر قد يكون غير ممكن التحقيق في عصرنا بسبب تعطيل أحكام الشريعة الذي أدى الى الركود الذي أصاب الفقه منذ فترة طويلة • فلا بد اذن من حركة علمية ونهضة فقهية ترد للتشريع الاسلامي مكانته بين النظم القانونية الحية الكبرى في عصرنا ، قد يجد الحاكم (الخليفة) نفسه في حاجة الى أن

يلجأ الى النظم السياسية والى تشريعات مقتبسة من القوانين الأجنبية ولا يكون ذلك الا بشرط ألا يكون فيها ما يمكن أن يخالف المبادئ الأساسية للفقه الاسلامى . ان هذا الاضطرار المؤقت الذى تفرضه ظروف العصر لا يجعل نظام الحكومة غير شرعى ولكنه قطعا يجعلها تدخل ضمن نطاق نظام الحكومات (الخلافة) غير الصحيحة والناقصة . وواجب المجتهدين والعلماء هو معاونة الحكومة لازالة هذا النقص لكى يصبح النظام صحيحا ، وذلك بأن يقوموا ببذل الجهود العلمية اللازمة ليسترد الفقه الاسلامى حيويته وقابليته لسد حاجات المجتمع التى توفرت له من قبل فى جميع المصوّر السابقة .

(ج) الشؤون الدينية والمدنية :

٢٢٦ - هذا هو العنصر الثالث لعمل الخلافة الصحيحة التى تجمع بين الاختصاصات السياسية والدينية . قد توجد عوامل تجعل هذا المبدأ صعب التحقيق - وقد حدث أحيانا ان الخليفة اقتصر على ممارسة الاختصاصات الدينية (مثل الخلفاء العباسيين فى القاهرة وأخيرا الخليفة العثمانى الأخير السلطان عبد المجيد) ولكن القاعدة العامة الأساسية هى أن الخليفة فى الاسلام لابد أن يتولى فى وقت واحد قيادة الشؤون الدينية والسياسية للأمة الاسلامية .

د/ الإبقاء على حاكم (خليفة) لا تتحقق في نظام حكمه العناصر الأساسية (١٨)

٢٣٧ - قد يكون الحاكم قد بدأ ولايته صحيحة واستوفى حكمه جميع العناصر الأساسية في الخلافة الصحيحة ، ثم يحدث ما ينزع من حكمه واحدة من العناصر الجوهرية للحكم التي يجب أن يسير عليها كي تبقى ولايته مستوفية لهذه العناصر . على سبيل المثال إذا نجح وال متمرد في إقامة حكومة منفصلة مستقلة عن دولة الخلافة وبذلك لا تحقق الخلافة مبدأ وحدة العالم الإسلامي فتصبح الخلافة ناقصة ، ويلاحظ أنه في هذه الحالة يكفي لاسترجاع الخلافة صحتها أن يعلن المتمرد ولاءه حتى ولو بقي هذا الولاء اسمياً أو شكلياً ولم يترتب عليه إعطاء الخليفة سيطرة فعلية كما يحدث في حالة إمارة الاغتصاب أو وزارة الاستيلاء الذي يعترف فيها بسيادة الخليفة .

٢ - وجوب الخلافة الاضطرارية

٢٣٨ - من المقرر أن الشريعة توجب على المسلمين إقامة نظام الخلافة الصحيحة أما الخلافة الناقصة الفاسدة المفروضة

(١٨) هذه الصور الأربعة (١ - ب - ج - د) للخلافة الاضطرارية يمكن أن يتفرع عنها حالات أخرى نتيجة تعدد الأسباب : - فقد يوجد خليفة لم تتوافر في حكمه العناصر الثلاثة الأساسية .

وقد يوجد خليفة لم تتوافر في شخصه شروط الأهلية ولقد حكمه بعض العناصر الأساسية بعد ولايته .

وقد يفقد خليفة أحد شروط الأهلية بعد ولايته ولا تتوافر في حكمه العناصر الأساسية .

وقد يفقد خليفة أحد شروط الأهلية ويفقد حكمه بعض العناصر الأساسية وذلك أثناء ولايته .

بالقوة والسيطرة فقد فرضتها الضرورة الناتجة عن القوة
الغاشمة التي لم يمكن مقاومتها - وماذا عن الخلافة
الاضطرارية : هل اذا وجدت الأمة الاسلامية انه من المستحيل
اقامة نظام الخلافة الصحيحة - هل يجب أن تقيم في مكانها
نظاما ناقصا حتى ولو لم توجد قوة تفرض عليها ذلك ؟
بمعنى آخر هل تكون اقامة الخلافة الاضطرارية في هذه
الحالة واجبا على المسلمين أم هي اختيارية لهم ؟

للإجابة على هذا السؤال يجب التعمق في الفكرة
الجمهورية التي هي أساس هذا النظام : وهي أن واجب
المسلمين (وهذا التزام شرعي) اقامة نظام الخلافة الصحيحة،
ولكن اذا وجدت حالة تجعل اقامة هذا النظام مستحيلة ،
ماذا يجب علينا امام الالتزام باقامة الخلافة الصحيحة من
جهة واستحالة ذلك من جهة أخرى ؟ الجواب هو انه لم يبق
أماننا مجال للاختيار بل يجب أن نقوم بواجبنا في اقامة
الخلافة ، وان استحالة توافر شروط صحتها انما تبرر تعطيل
الناحية التي تشملها هذه الاستحالة ولكنها لا تبرر تعطيل
غيرها من أحكام الخلافة - لنأخذ حالة عملية لتطبيق هذا
المبدأ ، فاذا كانت استحالة اقامة الخلافة الصحيحة ناتجة عن
عدم وجود مرشح توفرت فيه جميع شروط الأهلية اللازمة
لصحة الخلافة ، ولكن وجد على الأقل مرشح توفرت لديه بعض
هذه الشروط فان مبدأ اختيار أخف الضررين يوجب علينا
توليته لأن الضرر الناتج عن ولايته الناقصة أخف من الضرر
الناتج عن تعطيل قيام أى نظام للخلافة - أما القول بأن
الضرورة تمفيئا من اقامة هذا النظام ، فمعناه أن نرتب على
الضرورة نتائج تتجاوز الاستحالة التي سببتها ويكون ذلك

مخالفة لقاعدة أساسية هي أن الضرورة تقدر بقدرها أي
انه لا يجوز أن يترتب عليها من الأثر أكثر مما تستوجب (١٩) •

يمكن التساؤل عن أهمية البحث في وجوب الخلافة
الاضطرارية أو عدم وجوبها - جوابنا انه لو فرضنا أن اقامة
مثل هذا النظام غير واجبة ، فلا شك أن هناك دائما التزاما
بوجود حكومة ما - أيا كان شكلها ، فإذا كان لابد من قيام
حكومة ، فمن الأولى أن تكون في صورة الخلافة الناقصة بدلا
من اقامة نوع آخر من الحكم يكون أكثر منها تعارضا مع
النظام الشرعي وأبعد عنه •

قد يقال ان هذا القول قد يؤدي بنا الى اقامة خلافة
ناقصة لم يتوافر فيها أي عنصر من عناصر الخلافة الصحيحة
أو شرط من شروطها ، بسبب الاستحالة ، فما هي الفائدة
من ذلك ؟ نحن نرى أنه من الأفضل أن تكون لها هذه الصفة
من الوجهة النظرية لأن اعطاءها هذه الصفة يجعل هدف
الأمة ومثلها الأعلى دائما هو تصحيح هذا النظام ليصبح
صحيحا كاملا ، فكلما أصبح من الممكن لها أن تحقق أحد

(١٩) يؤيد هذا ما قلناه من « شرح النقص » وكذلك ما ورد في المقائيد النسبية
ص ١٤٢ - ١٤٣ ويقول « السعد » أن معنى الحديث أن الخلافة ستكون ثلاثين سنة بعد
وفاة الرسول ، أن الفترة التي بدأت بعد ذلك كان العالم الاسلامي بدون امام وبالتالي
فإن المسلمين ماثروا حجة جماعية في تلك الصور التي جاءت بعد الخلفاء الراشدين - وردنا
على ذلك أن المقصود بالحديث هو الخلافة الراشدة (الصحيحة) « ويستنتج من هذا القول
أن نظام الخلافة الناقصة الذي قام بعد انتهاء الخلافة الراشدة كان واجبا حتى لا يقال
بأن المسلمين في عصرها قد ماثروا البيعة الجماعية التي حذر منها الرسول صلى الله عليه
وسلم •

ومع ذلك فيوجد في « المواقف ص ٣٤٧ : ٣٤٨ » فقرتان يلزم منهما أن الأمة خلافة
ناقصة أمر اختياري ، ونحن نرى أن ما قلناه كاف لإثبات أن اقامة خلافة ناقصة واجب
حتى لا يبقى المسلمون بدون امام لأي سبب ومهما تكن الظروف •

(٢٢٦)

عناصر النظام الشرعى سارعت الى تحقيقه وبذلك يتأكد اعتبار هذا النظام الناقص مؤقتا لأنه اضطرارى •

ولاشك ان هذا النظام يكون واجبا من باب أولى اذا كانت الخلافة الضرورية تحقق بعض العناصر والشروط الواجب توافرها فى الخلافة الصحيحة ، وهذا الفضل من اجازة اقامة نظام لا يمت للاسلام بأية صلة •

الفصل الثانى

سير الخلافة الناقصة وانتهائها

٢٤٠ - الأصل فى الخلافة الناقصة أن تسير وفق جميع الأحكام المقررة لسير الخلافة الصحيحة وذلك فى حدود الامكان ، وانها يجب أن تنتهى بإقامة الخلافة الصحيحة .

أولا

أحكام سير الخلافة الناقصة

٢٤١ - المبدأ الأساسى هو أنه لا يمتل من قواعد سير الخلافة الصحيحة سوى الأحكام التى يصبح تطبيقها مستحيلا بسبب وجود مانع لا يمكن التغلب عليه .
وسنحاول عرض بعض التطبيقات لهذا المبدأ :

١ - اختصاصات الخليفة

٢٤٢ - فى نظام الحكومة الصحيحة يعين الحاكم أعوانه ونوابه ، ويتولى الاختصاصات العامة فى الشئون الدينية والسياسية ، وله أن يستخلف من يرشح بعده للولاية ولا يجوز له أن يتجاوز سلطاته أو أن يتعسف فى استعمالها ، وستكلم عن كل مبدأ من هذه المبادئ .

٢٤٣ (أ) - تعيين مندوبين مفوضين : القاعدة ان من تولى الحكومة غير الصحيحة يجب ألا يكون له حق تعيين مندوبين عنه ، ولكن الجميع يرون أن الضرورة التي فرضت ولايته تجيز له أن يمين مندوبين أو معاونين له ، وبناء على ذلك يجوز له تعيين القضاة والوزراء وولاة الأقاليم وقادة الجيوش وعمال الخراج وأئمة الصلاة وغيرهم (٢٠) -

٢٤٤ (ب) - اتيام باختصاصات الحكومة في الشئون السياسية والدينية : ان مباشرة هذين النوعين من الاختصاصات تجيزها الضرورة وبذلك فان قراراته الادارية والأحكام القضائية الصادرة في عهده في حدود المبادئ الشرعية تكون صحيحة -

وعلى ذلك فان له الحق في اعلان الحرب أو توزيع الزكاة على مصارفها الشرعية ، وله على العموم القيام بجميع الشئون الادارية -

هذا هو ما يقرره صاحب المقاصد ، الذي يرى أيضا أن له الحق في تولية القضاة وتنفيذ أحكام القضاء واقامة الحدود - وعلى العموم مباشرة جميع صلاحيات الحكومة ، بشرط أن يكون حرا ، وأن يلتزم بتطبيق أحكام الشريعة الاسلامية -

لكن اذا تعذر ذلك لأن من استولى على السلطة كان باغيا أو ظالما أو جاهلا أو فاسقا ، فان سيطرة المستبد المفروضة بالقوة تصبح حكومة فعلية واقعية وملكا عضوا ومع ذلك فانه يمارس سلطات الحكم دون أن يتوفر له شرط العلم أو شرط العدالة أو غيرها من شروط الأهلية للولاية ، لأن

الضرورة تجيز المحذور ، ولا يبقى أمام الناس الا الشكوى
 لله والاتجاه بالدعاء اليه ليكشف عنهم هذه المحنة (٢١) •

٢٤٥ - القرارات التي يتخذها من يتولى الحكومة الناقصة
 لا تكون صحيحة الا بقدر ما تكون متفقة مع احكام الشريعة،
 وفي غير هذه الحالة تكون باطلة (مثلها في ذلك مثل انقرارات
 الصادرة. ممن يتولى الخلافة الصحيحة - فهي باطلة اذا خالفت
 الشريعة ، ولا يعقل أن يكون لمن تولى الحكومة الناقصة حقوق
 أكثر ممن تولى الخلافة الصحيحة) •

٢٤٦ (ج) - الاستغلاف :

لقد رأينا من قبل أن من يتولى الخلافة الصحيحة له الحق
 في ترشيح من يخلفه بمقتضى عقد استغلاف • ولقد لجأ
 الذين تولوا خلافة غير صحيحة في جميع الحالات تقريبا الى
 « الاستغلاف » بقصد ابقاء السلطة في الأسرة التي ينتسبون
 اليها ، أى انه كان وسيلة للوراثية ، وهو ما يخالف مبادئ
 الشريعة الاسلامية وفقه الخلافة •

ولقد أوضحنا من قبل الفروق الجوهرية بين الاستغلاف
 الصحيح ، وبين الاستغلاف الذي يقصد به الوراثة •

كما أوضحنا أنه يشترط لصحة عقد الاستغلاف أن
 يصدر ممن يتولى الحكومة الصحيحة ، ولذلك فإن من يتولى
 حكومة ناقصة يكون الاستغلاف الصادر منه باطلا حتى ولو
 توافرت فيه جميع الشروط الأخرى • ينتج عن ذلك أن
 المستغلف من قبل من يتولى حكومة ناقصة تكون ولايته حتما

(٢١) يراجع شرح المفرد ص ٢٧٧ ، ويلاحظ أن هذا الفقيه العظيم يضع هذه التواعد وهو
 كاره لها متالم لأن الضرورة يمكن أن تصل بالمسلمين الى هذا الحال •

ناقصة كذلك ، (وذلك لميب خاص بها وهو يطلان عقد الاستخلاف ، وذلك بالاضافة الى الميب الأصلي الذي انتقل اليها (من ولاية أسلافه) ، سواء كانت مبنية على القوة والسيطرة أو كانت اضطرارية حسب الأحوال .
وينتج عن ذلك حكم هام هو انه اذا انتهى نظام الحكومة الناقصة قبل وفاة المستخلف وقام نظام خلافة صحيحة فان عقد الاستخلاف الصادر منه يسقط ويذول اثره .

٢٤٧ (د) - الالتزام بأحكام الشريعة في ممارسة الولاية :

ان القيود التي فرضتها الشريعة على سلطة الخليفة في النظام الصحيح تكون ملزمة - من باب أولى - في الخلافة الناقصة .

ومن الناحية العملية هناك فرق في هذه الناحية بين ولاية السيطرة والقوة والولاية الاضطرارية ، ففي هذا النوع الأخير لا يفرض الخليفة سلطانه بالقوة ولذلك يكون من السهل في العمل الزامه بأحكام الشريعة وحدودها المفروضة على سلطة الخليفة الصحيح (٢٢) .

أما الخلافة الناقصة المفروضة بالقوة (الفاسدة) فان الوضع يختلف في العمل لأن السلطان الذي فرض ولايته بالقوة يستعمل هذه القوة والسيطرة لفرض قراراته وتصرفاته التي قد تكون مخالفة لأحكام الشريعة ومتجاوزة للحدود والقيود المقررة في الخلافة الصحيحة ، وبذلك يصبح التزامه بالشريعة مجرد مبدأ نظري غير نافذ فعلاً في كثير من الأحوال - [ولكنه التزام موجود على كل حال] .

(٢٢) ولهذا فان نظام الخلافة الاضطرارية ولو انه ناقص الا انه قريب جداً من الخلافة الصحيحة .
وهو أقرب اليها من النظام المفروض بالقوة ، كما سنوضح في المتن .

ورغم ذلك فإنه لابد من تأكيد هذا المبدأ النظرى واحترامه من وجهة النظر القانونية ، وينتج عن ذلك ان القرارات المخالفة للشريعة التى يفرضها هذا الحاكم تعتبر باطلة فى نظر الشريعة الاسلامية (رغم اننا قلنا بأن حكومته تكون شرعية فى الواقع بحكم الضرورة) ، وهذا المبدأ مستفاد من أحاديث نبوية عديدة .

الا انه كما بينا فإنه فى العمل يستطيع السلطان الذى فرض خلافته بالقوة تنفيذ قراراته الباطلة المخالفة للشريعة ، وهنا يجد المسلمون أنفسهم أمام حالة الضرورة التى تبيح لهم اختيار أخف الضررين (٢٣) فان وجدوا أن ضرر المقاومة أكبر من الضرر الناتج عن تنفيذ القرار الباطل ، فإنه يجوز لهم تنفيذه ، ولكن هناك تحفظان لا يجوز تجاهلهما :

أولهما : ان تنفيذ القرار الباطل أو الخضوع له لا يجعله صاعيا بل يبقى باطلا شرعا ، ومعنى ذلك انه بمجرد زوال حالة الضرورة يجب ازالة أثر هذا القرار الباطل والمودة الى الوضع الصحيح شرعا ، وقد فعل ذلك الخليفة عمر بن عبد العزيز حينما صحح الوضع بازالة المظالم التى ارتكبتها الأمويون قبله .

يلتزم المسلمون بالمبادئ التى قررها الرسول صلى الله عليه وسلم فى الحديث الشريف « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الايمان » ، فاذا عجزوا عن ازالة هذه المظالم بأيديهم

(٢٣) بين الخوض للاجراء الباطل والتمرض لفترة غير حمولة النتائج يقصد منها الزام السلطان بالتغلب بالوقوف عند احكام الشريعة (تراجع المواقف ج ٨ ، ص ٣٥٣ ، والمخالفات النسبية ص ١٤٦ .

(٢٢٢)

فان عليهم أن يستنكروها بلسانهم أو على الأقل فى ضمائرهم وقلوبهم •

ولهذه القاعدة نتائج عملية هامة : فلا يجوز للمسلمين (أفرادا أو جماعات) أن يساعدوا فى تنفيذ القرارات الباطلة الصادرة من هذا الحاكم أو يساهموا فى تنفيذها أية مساهمة طالما كانوا غير مضطرين لذلك اضطرارا ، وفوق ذلك فان عليهم أن ينتهزوا أول فرصة لازالة هذه المظالم وابطال القرارات المخالفة للشريعة عملا وفعلا ، ولا يكتفون بالاستنكار بالقلب أو القول اذا أمكنهم القيام بعمل يحقق ذلك •

أما اذا وجد المسلمون ان عدم طاعة تلك القرارات أو عدم تنفيذها لا يترتب عليه أضرار أكبر من الضرر الذى تسببه ، فان واجبهم الشرعى هو رفض تلك القرارات ومنع تنفيذها ولو اقتضى الأمر القضاء على نظام الحكم الناقص نفسه ان أمكن ذلك •

ان الحاكم الذى يتجاوز الحدود الشرعية لسلطاته يصبح غير شرعى ، ذلك ان الخروج عن القانون يترتب عليه زوال الشرعية ، فالمسلمون اذا عزلوا حاكما لأنه ظالم لا يعتبرون ثائرين ولا متمردين ، بل هو الذى يوصف بأنه متمرّد وثائر على أحكام الشريعة (٢٤) •

(٢٤) فيما يتعلق بمقاومة الخليفة (الحكومة) المستبضة .
يراجع « الخلافة » للسيد رشيد رضا ص ٤١ ، ومجلة العالم الاسلامى مجلد A ،
عام ١٩٠٩ •

ويرى الخوارج أنه لا يجوز للمسلمين الخضوع للخلافة الناقصة وأنه يجب مقاومة حكمهم دائما ، وقد ساروا هم على هذا المبدأ ، ولذلك كانت مقاومتهم مستمرة طويلا تاريخهم •

٢ - واجبات الأمة

٢٤٨ - فى حكومة الخلافة الصحيحة تلتزم الأمة شرعا بطاعة الخليفة ومساعدته وهى تلتزم كذلك بتهدين الواجبين للخليفة فى نظام الخلافة الناقصة - ولكن مع مراعاة التحفظات الآتية :

٢٤٩ (أ) - فيما يخص الالتزام بالطاعة :

فى حالة حكومة الاضطراب يكون هذا الواجب حتميا كاملا كما هو الشأن بالنسبة للامام فى الخلافة الصحيحة ، ذلك لأنه قد تمت مبايعته من جانب الأمة بكامل اختيارها ، فعليها اذن طاعته (فى حدود الشريعة طبعاً) .

أما فى خلافة القوة والسيطرة (الفاسدة) فان الطاعة واجبة أيضا فى حدود الشريعة . لكن فى العمل قد يستطيع السلطان أن يفرض طاعته (بما لديه من قوة) حتى فيما يتعلق بأعماله المخالفة أو الخارجة عن حدود الشرع ، وفى هذه الحالة تراعى التحفظات التى سبق أن أوضحناها مع قبل (بند / ٢٤٧) .

٢٥٠ (ب) - الالتزام بالمساعدة :

هنا كذلك نفرق بين خلافة القوة وخلافة الاضطراب ففى هذا النظام الأخير تكون المساعدة واجبة على الأمة ، ويكون الخروج على ولايته تمردا غير شرعى ، ويجب على المسلمين مساعدة الحكومة لاختصاص المتمردين كما هو الحال بالنسبة للخليفة فى النظام الصحيح .

أما اذا كانت الحكومة فاسدة لأنها مفروضة بالقوة فلا يجب على المسلمين مساعدة الحاكم الذى فرض ولايته ،

بل على العكس من ذلك إذا كان من خرج على هذا السلطان
المفتصب يهدف الى اقامة حكومة صحيحة وكان مؤهلا لذلك
فانه يجب على جميع المسلمين مساعدته فى ثورته على الحاكم
المفتصب - لكن اذا كان الثائر يهدف الى الاستيلاء على
الولاية بالقوة كما فعل الآخر ، فان المسلمين لا يجب عليهم
مساعدته ، كما انهم لا يجب عليهم مساعدة الآخر .

٢٥١ - اذا فرض الحاكم المفتصب على المسلمين مساعدته فى أحد
هذين الفرضين فان عملهم لا يكون أداء لواجب شرعى ،
واذا تطوعوا هم بتلك المساعدة فانهم بذلك يخالفون واجبهم
الشرعى بالامتناع عن مساعدته ، وتكون هذه الحرب التى
يساهمون فيها غير شرعية (٢٥) .

٣ - خصائص الخلافة

٢٥٢ - العنصر الاساسى فى عمل الخلافة الصحيحة الذى يواجه
تحقيقه أكبر الصعوبات فى عصرنا ، كما كان الحال فى
المصور السابقة ، هو وحدة العالم الاسلامى .

لقد حدثت فى تاريخ الاسلام ظاهرة وجود أكثر من
خليفة فى وقت واحد (فى القرن التاسع الهجرى عندما
وجدت خلافة أموية فى الأندلس وخلافة فاطمية فى القاهرة
بالإضافة الى الخلافة العباسية فى بغداد) وهذه الخلافات
المتعددة كانت كلها ناقصة - فى هذه الحالة يمكن أن يعترف
كل منهم بنظام الآخر . ولكن يمكن أن يدعى أحدهم لنفسه
الخلافة على العالم الاسلامى وينكر النظام الآخر .

(٢٥١) راجع الخلافة للسيد/ رشيد رضا ص ٣٥ . وكذلك للسائرة التى أشار لها رشيد رضا
ص ٣٧ . ينتج عن ذلك أن من يتطوع لمساعدة الخليفة المفتصب اذا قتل شخصاً فإن عمله
يكون جريمة تستحق العتاب والعقاص .

ان الفقهاء الذين لا يريدون اعتبار الخلافة الناقصة متميزة عن نظام الخلافة الصحيحة لا يحاولون دراسة العلاقة التي يمكن أن تقوم بين هؤلاء الخلفاء المتعددين والدول المستقلة بعضها عن الآخر لأن نظرتهم تقوم على افتراض وحدة الدولة التي تسود العالم الاسلامي كله ، ويترتب على ذلك تجاهل تعدد الدول الاسلامية مما يترتب عليه تجاهل وجود أية قواعد للقانون الدولي تنظم العلاقات فيما بين الدول الاسلامية .

ونحن نعتقد رغم ذلك ، انه في حالة وجود عدة دول اسلامية مستقلة في وقت واحد (سواء تحمل اسم الخلافة الناقصة أم لا) فان الأقاليم الخاضعة لهذه الدول كلها تعتبر جزءا من دار الاسلام (٢٦) ينتج عن ذلك أن الحرب غير جائزة بين هذه الدول . ويمكن القول بجوازها في حالة واحدة هي أن يكون الغرض منها توحيد العالم الاسلامي ، ولكن يشترط في هذه الحالة أولا : أن يكون الرأي العام الاسلامي مؤيدا لمن يدعو لهذه الوحدة ويسمى لها ، ولا يكفي أن يكون ذلك موافقا لرغبة سكان القطر الذي يحكمه من يدعو للوحدة ويقاوم لاثامها . ثانيا : يشترط كذلك أن تكون هذه الوحدة وسيلة لاقامة خلافة صحيحة . هناك شرط ثالث هو ألا يلجأ للحرب الا بعد استنفاد الوسائل السلمية :

فاذا كان من الممكن ايجاد نوع من الاتحاد الاختياري بالطرق السلمية عن طريق تنمية العلاقات السلمية والتعاون والتضامن بين تلك الدول ، وان لم يؤد ذلك الى انشاء دولة موحدة ، فان هذا الطريق السلمي هو الذي يجب أن يتبع .

(٢٦) ان الحكومات (الدول) الاسلامية التي تستقل عن الخلافة ولا يدعى حكامها لأنفسهم لقب الخلافة ، ومع ذلك لا يمتنعون بولاية الخليفة ، هؤلاء يعتبرون في نظرنا مثل نظم الخلافة الناقصة ، وذلك في علاقاتهم مع دولة الخلافة او غيرها من الدول الاسلامية الأخرى .

ان وجود أكثر من خلافة ناقصة فى وقت واحد يترتب عليه أن يجد المسلمون أنفسهم أمام تناقض بين قيامهم بالتزامهم ببناء وحدة العالم الإسلامى لتصبح الخلافة صحيحة، وللائهم لحكومات متعددة تتمتع بشرعية واقعية (وان كانت حكومات ناقصة) - فانها سبيل للخروج من هذا التناقض الا الحرب ، فانها تصبح جائزة اذا توفرت الشروط الثلاثة التى ذكرناها -

٢٥٣ - فى غير تلك الحالة ، فان المبدأ الذى يسود هو وجود علاقات ودية بين هذه الحكومات أو النظم الناقصة - فاذا نشب خلاف فان التحكيم يكون واجبا - ولقد قبل سيدنا « على » وهو رابع الخلفاء الراشدين مبدأ التحكيم رغم أن خصمه كان نائرا متمردا ولم تكن له صفة شرعية - فيكون التحكيم واجبا من باب أولى اذا كان كلا الطرفين نظاما غير صحيح ، وهذا هو الحل الممكن الوحيد فمادام الاسلام يحرم القتال بين المسلمين ، فلا يبقى أمامهم طريق شرعى لحل الخلاف سوى التفاهم المباشر بين الطرفين المختلفين أو الوساطة بينهما والا كان التحكيم واجبا وحتميا -

٢٥٤ - ان التعاون والتضامن بين المسلمين مفروض عليهم بنص الحديث الشريف : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا » وعلى ذلك فان على الخلافة الناقصة والحكومات المتعددة التى يكون رعاياها مسلمين واجب التعاون فى حالة السلم وحالة الحرب -

ففى حالة السلم يكون مجال التعاون هو النواحي الاقتصادية والثقافية اما فى حالة الحرب فيجب على كل منهم تقديم المساعدة العسكرية فى حدود الامكان الى الدول الاسلامية التى يقع عليها هجوم أو عدوان ، ويمكن أن تمقد

بينها معاهدات بشأن التعاون العسكري والتعاون السلمى
لتحديد نطاقه ووسائله (٢٧) .

وعلى العكس من ذلك ، فإن مبادئ الاسلام توجب على
المسلمين منع الدولة المسلمة من البدء فى حرب هجومية غير
مشروعة . هذا هو نوع المساعدة التى يجب تقديمها لها فى
هذه الحالة : منعها من الاعتداء ، كما ورد فى الحديث الشريف
« انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً قالوا كيف ننصره ظالماً
يا رسول الله ؟ قال تمنعه من الظلم . . » ولذلك اذا هاجمت
دولة اسلامية دولة أخرى بدون مبرر صحيح فإن واجب جميع
الدول الاسلامية الأخرى هو الزامها بوقف الحرب غير
المشروعة واذا كانت الدولة المعتدى عليها مسلمة فإنه يقع
على عاتقهم واجب آخر هو المساعدة الى مساعدة البلد
المعتدى عليه ضد الدولة المعتدية والزام هذه الأخيرة بوقف
العدوان .

هذه بعض أمثلة للقواعد التى يجب أن تحكم العلاقات
بين دول الخلافة الناقصة فى حالة تعدد الخلفاء (والدول
الاسلامية التى لا يدعى حكامها صفة الخلافة) .

وفى رأينا انه يجب الاهتمام بوضع قانون دولى يحكم
العلاقات بين الدول الاسلامية المختلفة (طالما ان تعدد الدول
الاسلامية أصبح حقيقة واقعة) ، أما فى هذا الكتاب فإن
المجال لا يتسع الا لوضع بعض المؤشرات التى تساعد فى
هذا الاتجاه .

(٢٧) ان هذه المعاهدات يمكن أن تصل الى ايجاد تعاون منظم يضع أساس اتحاد بين هذه
الدول ، وهذا الاتحاد يكون خطوة فى نظرنا لاقامة خلافة صحيحة وخاصة اذا كانت المعاهدة
جماعية .

ثانيا

انتهاء الخلافة الناقصة

بإعادة الخلافة الصحيحة

٢٥٥ - لدراسة هذه المسألة يجب أن نفرق بين حكومة القوة والسيطرة والحكومة الاضطرارية .

١ - حكومة القوة والسيطرة (الفاسدة)

٢٥٦ - ينتهى هذا النظام بمجرد أن يفقد المسيطرون قوتهم التى اعتمدوا عليها فى فرض سلطانهم (٢٨) ، ولقد تعرضنا من قبل لما يجب على المسلمين من الاختيار بين طاعة الخليفة المنتخب ومساعدته وبين مقاومته ، وذلك بمراعاة مبدأ اختيار أخف الضررين .

٢٥٧ - عندما يفقد الحاكم المنتخب القوة التى يعتمد عليها فان ولايته تسقط شرعا ، والأصل أن يقال بأن السقوط يقع بحكم القانون تلقائيا ، ولكن من الناحية العملية لا بد من اعلان قرار رسمى بذلك .

٢٥٨ - نتيجة لذلك فان حكومة الخليفة الصحيح (ان وجد) تعود للسلطة (٢٩) . ويمكن افتراض ان الحاكم المنتخب نفسه اذا كان مؤهلا للخلافة الصحيحة وبايعه الناس باختيارهم

(٢٨) يراجع « رد المحتار » ج ٤ ص ٣٣٦ .

(٢٩) من الممكن ألا يكون انتهاء الخلافة المبنية على القوة سببا لإعادة الخلافة الصحيحة لوجود مانع من ذلك مثل عدم وجود شخص توفرت فيه شروط الأهلية للخلافة الصحيحة ، وفى هذه الحالة يمكن إقامة خلافة اضطرارية لأنها (أقرب للخلافة الصحيحة لكونها تقوم على بيئة حرة) على كل حال أفضل من خلافة القوة والسيطرة .
ومن الممكن أيضا أن يكون انتهاء الخلافة الاضطرارية على يد مفتصب يقيم خلافة قوة وسيطرة (أمثلة ذلك كثيرة فى التاريخ) .

تصبح حكومته صحيحة (٣٠) ويذكر مثال ذلك عمر بن عبد العزيز في نظر عدد كبير من الفقهاء ، ولكننا نرى انه اذا أخذنا بهذا الرأي فيجب أن يشترط لذلك حدوث بيعة جديدة حرة تزيل أثر الاستخلاف الباطل وذلك لتطهير مركزه من الميب الذي شاب خلافته من قبل فلا يقع التحول بحكم القانون تلقائيا .

٢٥٩ - ولايضاح الكيفية التي تنتهي بها الحكومة الفاسدة المبنية على النصب والقوة والسيطرة يجب أن نستعرض الصور المختلفة لهذا النظام :

فقد يكون الحاكم المقتصب مع توفرت لديهم شروط الأهلية لتولى الخلافة الصحيحة ، ويكون نظامه قد توفرت فيه العناصر الأساسية المميزة للخلافة الصحيحة (ولكه الغالب هو حالة عدم توفر تلك الشروط ولا هذه العناصر) أو انه قد توفر لديه بعض الشروط أو توفر في نظامه بعض العناصر فقط ، ومع هنا يوجد لدينا أربع صور يمكن افتراضها :

٢٦٠ (أ) - حالة الحاكم المقتصب الذي توفرت فيه شروط الأهلية ، وحقق نظامه العناصر الأساسية المميزة للخلافة الصحيحة .

هذه هي أحسن حالات الخلافة الفاسدة المبنية على القوة في العمل ومثالها خلافة معاوية : فانه قد توفرت في شخصه شروط الأهلية للخلافة ، وحقق نظامه العناصر الأساسية للخلافة الصحيحة ، ولكن شاب ولايته نقص وفساد نتيجة

(٣٠) ويمكن أن يعترض على ذلك بأن استيلاء الشخص على السلطة بالقوة يجعله فاسقا وبذلك يصبح غير أهل للخلافة الصحيحة - (لكن هذا الاعتراض لا ينطبق على من تولى هذا النوع من الخلافة عن طريق الإرث أو الاستخلاف ، وهي حالة عمر بن عبد العزيز المشار إليها في المتن) .

استيلائه على السلطة بقوة الجيش الشامي وعصبية أسرته ولم يتول الخلافة بيعة حرة صحيحة .

٢٦١ - هذا النظام كان يجب أن ينتهى بمجرد أن يفقد الحاكم المقتصب القوة التى فرض ولايته بها على الناس . ويمكن أن يقع ذلك اذا رفضت الأمة الخضوع لقراراته المخالفة للشريعة وعجزت حكومته عن فرضها على الناس بالقوة ، عند ذلك يمكن للأمة أن تتقدم خطوة أخرى باعلان زوال خلافته ، طبقا للمبادئ التى ذكرناها من قبل (وليس لذلك مثل تاريخى يمكن ذكره !) .

٢٦٢ - واذا فرض ان هذا الحاكم التزم بأحكام الشريعة ولم يخرج عليها فان ولايته تبقى مع ذلك غير صحيحة (أى فاسدة) . ومعنى ذلك انه بمجرد زوال القوة والعصبية التى فرضته فان الأمة يجب عليها أن تعلن عزله لتصحيح نظام الخلافة باختيار خليفة ومبايعته بيعة حرة لا اكراه فيها ، ويمكن افتراض أن يقع اختيار الأمة على الشخص المزلول طالما انه قد توافرت فيه الأهلية للولاية .

قد يقال انه يمكن فى هذه الحالة تحويل الحكومة الفاسدة الى خلافة صحيحة ضمنا بمجرد زوال عنصر القوة والاكراه ، دون حاجة لاتخاذ اجراءات مقددة لعزله ومبايعته مع جديد .

يمكن القول انه يكفى لهذا التحول فى طبيعة النظام ألا يعتمد الخليفة على القوة ، ويستند فى ولايته الى موافقة اجماعية من الأمة دون حاجة الى بيعة جديدة ، وهذا هو ما حدث بالنسبة لخلافة عمر بن عبد العزيز [مع ملاحظة ما قدمناه سابقا فى هامش ٣٠ على بند ٢٥٨] .

٢٦٣ (ب) - حالة الحاكم المقتصب الذي توافرت في شخصه شروط الأهلية ولكن نظامه لا يحقق العناصر الأساسية المميزة للخلافة الصحيحة :

تنتهى ولاية هذا الحاكم بمجرد زوال القوة التى استند إليها (٣١) ولكن قد يتعذر مع ذلك إقامة خلافة صحيحة لأن تحقيق جميع عناصر الخلافة الصحيحة غير ممكن عملاً ، وفى هذه الحالة يجب الاكتفاء بإقامة خلافة اضطرارية [قائمة على رضا الأمة لا على القوة] ويذكر مثال لذلك خلافة هارون الرشيد الذى توفرت فى شخصه شروط الأهلية الصحيحة [فى نظر كثيرين] وحاز رضا الأمة بصفة عامة ولكنه لم يحقق أحد عناصر الخلافة الصحيحة وهى وحدة العالم الإسلامى ، ولذلك يمكن القول بأن نظامه أصبح خلافة اضطرارية وليست خلافة غصب فاسدة مبنية على القوة .

٢٦٤ (ج) - الحاكم المقتصب الذى لم تتوافر له شروط الأهلية ولكن نظامه حقق العناصر الأساسية المميزة للحكومة الصحيحة :

هذه هى حالة أغلب خلفاء بنى أمية ، وتطبق فى هذه الحالة نفس القواعد السابقة فيمكن أن ينتهى النظام بزوال القوة التى استند إليها [وهو مالم يقع] .

ولكن إذا استكمل الحاكم شروط الأهلية اللازمة ، ولم يعد يستند الى القوة فى ولايته فان نظامه يتحول الى حكومة صحيحة ، دون حاجة لاتخاذ اجراءات مبايعة جديدة [تراجع ملاحظاتنا فى نهاية البند ٢٦٢] .

(٣١) اذا سمح قبل أن يفقد الخليفة المقتصب القوة التى فرض سيطرته بها أنه استنـاع استكمال العناصر الأساسية لنظامه فيطبق عليه حكم الفرض (٣٠) .

٢٦٥ (د) - حالة الحاكم المختصب الذى لم تتوفر فى شخصه شروط الأهلية ولم يحقق نظامه العناصر الأساسية المميزة للحكومة الصحيحة :

هذه هى حالة أغلب خلفاء الدولة العباسية ، وتطبق على انتهائها القواعد السابقة : وينتهى النظام بمجرد زوال القوة التى استند اليها وضرورة اقامة خلافة صحيحة بمبايعة خليفة توافرت فيه شروط الأهلية ببيعة حرة ، وتسكنه من تحقيق العناصر اللازمة لصحة نظام الخلافة ، ولا مانع من أن يرشح للولاية الخليفة المعزول اذا استرد الصفات الشخصية اللازمة ليكون أهلا للخلافة الصحيحة -

وقد حدث فى أواخر الدولة العباسية ان فقد الخلفاء فعلا القوة التى يستندون اليها واستولى وزراءهم على السلطة الفعلية . وقد وصف الماوردى هذه الحالة بأنها « حجر » على الخليفة ولكنه لم يميز فى هذه الحالة فى الحكم بين ما اذا كان الخليفة المعجور عليه خلافته فاسدة [وهو ما وقع فى العمل] أم انها خلافة صحيحة ، ونحن نرى ان القواعد التى وضعها لهذه الحالة تنطبق على النوعين معا .

ذلك ان الخليفة المختصب تبقى ولايته شرعية بحكم الواقع لأن القوة التى يستند اليها باقية . كل ما هنالك انها انتقلت من يده الى يد الوزير الذى سيطر عليه (حجر عليه) والذى مازال يحكم باسمه ونحسابه .

٢ - الحكومات الاضطرارية

٢٦٦ - يقوم هذا النظام فى حالات الضرورة ، فاذا زالت الضرورة التى استلزمته فانه يجب زواله واقامة نظام

الخلاقة الصحيحة • فإذا كان الحاكم الذى انتهت ولايته هو الذى تولى الخلافة الصحيحة [لأهليته وحصوله على البيعة الحرة] فإن التحول يمكن أن يتم تلقائياً بحكم القانون وبذلك تصبح ولايته صحيحة بمجرد توفر شروط الأهلية لديه وتحقق العناصر المميزة للخلافة الصحيحة فى حكومته ، أما إذا تمت البيعة لشخص آخر فإن حكومة الاضطراب يجب أن تنتهى بقرار رسمى يعزل من تولاها (٣٢) •

٢٦٧ - وليان كيفية انتهاء هذا النظام نستعرض صوره المختلفة ، كما فعلنا بشأن خلافة القوة والسيطرة فيما سبق ، وهى ثلاث صور (٣٣) •

٢٦٨ (١) الحاكم الاضطرابى الذى لم تتوفر فى شخصه شروط الأهلية للولاية ولكن نظامه يحقق العناصر الأساسية اللازمة فى الحكومة الصحيحة :

هنا تنتهى الحكومة الاضطرابية أما بوجود مرشح آخر

(٣٢) يلاحظ أن عزل الخليفة الاضطرابى وإقامة خلافة صحيحة يكون قراراً منشأ لا مجرد إجراء كائس ، يختلف الحال عند انتهاء خلافة القوة ، إذ فى الخلافة الاضطرابية فإن الخليفة قد تولى بناء على بيعة حرة صحيحة من الأمة فلا يعزل إلا بقرار آخر يصدر عنها . أما الخليفة المنتصب فإنه استولى على السلطة بأوامره وقوته وسيطرته ، لا بإرادة الأمة [وإذا كانت قد تمت بيعة شكلية بالإكراه فإنها كانت باطلة] ولذلك فإنه بمجرد زوال القوة من يده يزول سبب ولايته وتزول تلقائياً دون حاجة لقرار من الأمة - وإذا صدر قرار بذلك [وهو القرار الأفضل] فإنه يكون مجرد إجراء كائس حالة قانونية ونمت فعلاً وهى انتهاء الخلافة القاسمة •

(٣٣) لا توجد فى هذه الحالة الصورة الأولى من صور نظام الخلافة القاسمة التى يكون فيها الخليفة المنتصب قد توفرت فى نظامه العناصر الثلاثة المميزة للخلافة الصحيحة وتوفرت فى شخصه شروط الأهلية للخلافة الصحيحة . سبب ذلك أن من يتولى الخلافة الاضطرابية تختاره الأمة ببيعة حرة صحيحة فلو توفر فيه هذه الشروط والعناصر فإن خلافته تكون صحيحة ولا تكون ناقصة مثل خلافة المنتصب الذى فرض حكمه بالقوة •

[أما الصور الثلاث الأخرى للخلافة القاسمة فلها ما يماثلها فى الخلافة الاضطرابية كما ستوضح] •

توافرت فيه شروط الأهلية ، وأما بأن يتم لهذا الحاكم الاضطراري الشروط التي كانت تنقصه عند مبايعته .

وفي الحالة الأولى يجب عزل الحاكم الاضطراري لكي تباع الأمة المرشح الآخر (٣٤) .

أما في الحالة الثانية فإن تحول الخلافة الاضطرارية الى خلافة صحيحة يكون تلقائيا بحكم القانون ، ولهذه القاعدة أهمية فعلية عندما يوجد مرشحون آخرون توفرت فيهم شروط الأهلية وقت حدوث هذا التحول التلقائي ، ففي هذه الحالة نرى انه لا داعي لاجراء مفاضلة بين هؤلاء المرشحين وبين الحاكم الذي استوفى شروط الأهلية بعد أن كانت بيعته اضطرارية لأن خلافته قد أصبحت صحيحة تلقائيا بحكم القانون ، وهذا الحل ميزته ضمان استقرار الحكم واستمرار الولاية .

٢٦٩ (ب) الحاكم الاضطراري الذي استوفى شروط الأهلية ولكنه لم يكن قد توفر لنظامه العناصر الأساسية اللازمة للخلافة الصحيحة :

في هذه الحالة تنتهي الحكومة الاضطرارية بتحولها الى حكومة صحيحة تلقائيا بحكم القانون للأسباب التي ذكرناها سابقا . لكن اذا كان من تولى الحكومة الاضطرارية لا يستطيع أن يوفر لنظامه العناصر الأساسية ، وكان هناك مرشح آخر

(٣٤) لكن قد ترى الأمة من مصلحتها بناء هذا الحاكم (الخليفة) لأنه في نظرها أصح من المرشح الآخر (وقد قلنا من قبل انه في هذه الحالة تكون الأمة قد رأت أنه المرشح الآخر لم يستوف فعلا شروط الأهلية بصورة كافية ، وبذلك تكون حالة الاضطرار مستمرة ، وتبقى الخلافة اضطرارية ويستمر من تولاها دون أن تتغير صفته ودون أن يتحول النظام الى خلافة صحيحة .

يستطيع ذلك ففى هذه الحالة يجب أن يتخلى صاحب الحكومة الاضطرابية ويترك المنصب لمن يستطيع اقامة خلافة صحيحة بعناصرها الأساسية الكاملة [وللأمة عزله لهذا الغرض] .

٢٧٠ (ج) الحاكم الاضطرابى الذى لم تتوفر فى شخصه شروط الأهلية ولم يتوفر فى نظامه العناصر الأساسية اللازمة للخلافة الصحيحة :

إذا لم يستطع من تولى الحكومة الاضطرابية أن يستوفى شروط الأهلية ولا توفير العناصر الأساسية للخلافة الصحيحة ووجد مرشح آخر يستطيع ذلك فإن على الأمة عزله وانتهاء النظام الاضطرابى واقامة الخلافة الصحيحة بمبايعة مستوفى شروطها واكتملت له عناصرها .

لكن إذا فرض ان هذا المرشح الآخر لا يستطيع أن يجمع بين توفر جميع شروط الأهلية فى شخصه وجميع العناصر الأساسية فى نظامه ، بل كان يمكنه فقط أن يوفر منها قدرا أكبر مما وفره من تولى الحكومة الاضطرابية ، أى ان هذا المرشح الآخر لن يستطيع اقامة خلافة صحيحة كاملة ، فإن المسألة تكون مفاضلة بين مرشحين للخلافة الاضطرابية ، ونرى أن يترك للأمة [أى لأهل الاختيار] أن يقوموا بهذه المفاضلة آخذين فى الاعتبار أمرين [قد يكونان متعارضين] : الأول أن الخلافة الاضطرابية يجب أن يتوفر لها أكبر قدر من العناصر والشروط التى تقربها من الخلافة الصحيحة . الثانى أن من مصلحة المسامحين استقرار الحكم وعدم تغيير من يتولونه [حتى ولو كانت خلافتهم ناقصة] الا لمصلحة أكبر وهى اقامة نظام الخلافة الصحيحة [أو ما هو أقرب لها بصورة أوضح ..] .

تلخيص الجزء الثانى

« نظام الخلافة فى التطبيق »

ص ٢٤٩ بند ٢٧١ الى ص ٥٣٣ بند ٥١٦

لقد جعل السنهورى عنوان مقدمته « التطور التاريخى للخلافة » (١) مشيراً الى أنه سيحصر بحثه فى متابعة التطور بالنسبة للخصائص الثلاثة لنظام الخلافة الصحيحة والاجابة عن السؤال الهام فى نظره وهو — كيف يكون النماء الخلافة التركى بداية لتطور جديد فى نظام الخلافة ، واشبار أن دراسته قد أثبتت بغير شك أن ما يقوله البعض من أن الاسلام يشوبه التطرف أو الجمود أو انه يحول دون التقدم ، فان هذا زعم خاطئ بلا جدال .

يشمل هذا الجزء على كتابين :

الكتاب الأول (٢) : « ماضى الخلافة »

الباب الأول (٣) منه يتعلق بالخلافة الصحيحة « الراشدة » التى بدأت بخلافة أبى بكر وانتهت بخلافة على بن أبى طالب — ويضم فصلين :

-
- (١) من ص ٢٤٩ بند ٢٧١ الى ص ٢٥٢ بند ٢٧٤ . من الأصل الفرنسى للخلافة .
(٢) من ص ٢٥٢ بند ٢٧٥ الى ص ٣٢٩ بند ٣٦١ . من الأصل الفرنسى للخلافة .
(٣) من ص ٢٥٥ بند ٢٧٧ الى ص ٢٧٤ بند ٣٦٨ . من الأصل الفرنسى للخلافة .

الفصل الأول (٤) : خصصه للنظام الاسلامى فى حياة الرسول « صلى الله عليه وسلم » فى مكة ثم فى المدينة ، وانتهى فيه الى أن الرسول كان رئيس حكومة بالمعنى الصحيح فوق أنه كان نبيا مرسلا ، وإن حكومته تجملت فيها الخصائص الثلاثة التى أشار إليها فى نظرية الخلافة الصحيحة وهى « عدم الفصل بين الشئون الدينية والشئون الدنيوية وتطبيق الشريعة ووحدة الأمة الاسلامية » .

الفصل الثانى (٥) : خصصه لنظام الخلافة الراشدة التى بدأت فى عهد أبى بكر والذى استعرض أحكامه تفصيلا فى الجزء الأول من كتابه تحت عنوان « نظرية الخلافة » أو وفقه الخلافة » .

الباب الثانى (٦) : خصصه لتاريخ الخلافة الناقصة فى عهد الأمويين أولا ثم فى عهد العباسيين والعثمانيين بعدهم .
الفصل الأول (٧) : خاص بفترة التوسع فى الفتوحات الاسلامية التى انتهت بعهد المعتصم العباسى .

الفصل الثانى (٨) : بعد ذلك الى نهاية الخلافة العثمانية .
الكتاب الثانى (٩) : « حاضرم العالم الاسلامى »

الباب الأول (١٠) : استعرض فيه حال الأقطار الاسلامية واحدا بعد الآخر وظروف كل منها وقسمه الى فصلين :

-
- (٤) من ص ٢٥٦ بند ٢٧٨ الى ص ٢٧٤ بند ٢٩٩ . من الأصل الفرنسى للخلافة .
 - (٥) من ص ٢٧٥ بند ٣٠٠ الى ص ٢٩٢ بند ٣١٨ . من الأصل الفرنسى للخلافة .
 - (٦) من ص ٢٩٥ بند ٣١٩ الى ص ٣٢٩ بند ٣٦١ . من الأصل الفرنسى للخلافة .
 - (٧) من ص ٣٢٦ بند ٣٢١ الى ص ٣٠٨ بند ٣٢٨ . من الأصل الفرنسى للخلافة .
 - (٨) من ص ٣٠٩ بند ٣٣٦ الى ص ٣٢٩ بند ٣٦١ . من الأصل الفرنسى للخلافة .
 - (٩) من ص ٣٣٦ بند ٣٦٢ الى ص ٥٢٣ بند ٥١٦ . من الأصل الفرنسى للخلافة .
 - (١٠) من ص ٣٣٥ بند ٣٦٤ الى ص ٤٥٤ بند ٤٧٨ . من الأصل الفرنسى للخلافة .

الفصل الأول (١١) : خصصه للبلاد العربية : مصر والسودان ثم سوريا (والتي تشمل في نظره فلسطين ولبنان) ثم العراق والجزيرة العربية (بما في ذلك نجد وعسير والكويت واليمن وحضرموت وعمان والبحرين ثم الأردن) . كما استعرض في هذا الفصل الوضع في بلاد شمال إفريقيا حيث كانت تخضع الجزائر وتونس والمغرب لفرنسا، وطرابلس وبرقة لإيطاليا .

الفصل الثاني (١٢) : خصصه للبلاد الإسلامية غير العربية وأولها ما يسمى بالأقاليم الطورانية (انتى تشمل تركيا وبلاد المغول والتتار) وكذلك مسلمى البلقان وأوروبا الشرقية ، ثم تكلم بعد ذلك عن الأقاليم الإيرانية التي تشمل إيران وأفغانستان (والتنافس والنزاع بين إنجلترا وفرنسا للسيطرة على أفغانستان وبلوشستان) ثم تكلم عن القارة الهندية التي تشمل الهند وماليزيا وجزر الهند الشرقية (أندونيسيا) .

وختم هذا الفصل ببحث عن الاسلام في أفريقيا السوداء وخاصة الحبشة وأواسط أفريقيا وأفريقيا الغربية والشرقية .

الباب الثاني (١٣) : عنوانه « العوامل السياسية للنهضة في العالم الاسلامي المعاصر » .

الفصل الأول (١٤) : عوامل النهضة الذاتية والداخلية يضم ما يتعلق بالحركات الوطنية وخاصة نهضة مصر (منذ عهد محمد علي الى الثورة العرابية والحماية البريطانية)

(١١) من ص ٣٣٥ بند ٣٦٤ الى ص ٤٥٤ بند ٤٣٨ . من الأصل الفرنسي للخلافة .

(١٢) من ص ٤٠٢ بند ٤٠٥ الى ص ٤٥٤ بند ٤٣٨ . من الأصل الفرنسي للخلافة .

(١٣) من ص ٤٥٣ بند ٤٣٩ الى ص ٥٣٣ بند ٥١٦ . من الأصل الفرنسي للخلافة .

(١٤) من ص ٤٥٣ بند ٤٤٠ الى ص ٥١٩ بند ٤٩٢ . من الأصل الفرنسي للخلافة .

ويليها الحركة الكمالية فى تركيا (التى ألفت الخلافة)
وأخيرا الحركة الوطنية فى بلاد فارس وفى الهند .

كما استعرض فى هذا الفصل الحركات القومية (القومية
العربية والطورانية) ودورها فى سقوط الخلافة ، ثم
ما أسماه بالحركات « ذات الطابع العالمى » وأولها حركة
الوحدة الاسلامية ثم ما سماه بحركة الوحدة الشرقية (ويقصد
بها بلاد العالم الثالث الأفريقية والآسيوية بصفة خاصة) .

الفصل الثانى (١٥) : دراسة العوامل الخارجية المحيطة
بالعالم الاسلامى وخصص البند الأول لمنطقة الشرق الأدنى
فاستعرض سياسة الدول الاستعمارية الغربية (وخاصة
انجلترا وفرنسا وروسيا وإيطاليا) ثم خصص بندا ثانيا
لآسيا الوسطى (التى كانت منطقة احتكاك بين السياسة
البريطانية والسياسة الروسية) . أما البند الثالث فقد
خصصه لأفريقيا مستعرضا موقف كل من بريطانيا وفرنسا
 وإيطاليا نحو الاسلام فى أفريقيا السوداء .

« المستقبل »

الجزء الثالث (١٦) : الذى جعل عنوانه « المستقبل » هو
الذى اخترنا أن نضمه الى ترجمتنا للجزء الأول من الكتاب
لأنه خصصه لتوقعاته المستقبلية وآرائه فيما يتعلق بتطوير
نظام الخلافة لتصبح منظمة دولية على ماستوضحه فيما بعد .

(١٥) من ص ٥٢٠ بند ٤٩٢ الى ص ٥٢٣ بند ٥١٦ . من الأصل الرسمى للخلافة .

(١٦) من ص ٥٢٥ بند ٥١٧ الى ص ٦٠٧ بند ٥٧٨ . من الأصل الرسمى للخلافة .

الجزء الثالث

خاتمة

المستقبل

(تقابل في النص الفرنسي من ص ٥٢٥ - ٦٠٧)

« الجزء الثالث »

خاتمة

رقم البند	رقم النص الفرنسي	رقم الصحيفة
المستقبل	٥٣٥	٣٧٤ - ٣٠٥
الباب الأول : الاتجاهات المختلفة		
٥١٨	٥٣٧ - ٥٢٨	٣٣٦ - ٣٠٩
الفصل الأول : الاتجاهات المتطرفة		
٥٣٦ - ٥٤٨	٥٥٠ - ٥٦٧	٣٣٦ - ٣٢٣
الفصل الثاني : الاتجاهات المعتدلة		
(الإصلاحية)	٥١٩ - ٥٣٥	٣٢٢ - ٣١٣
الباب الثاني : خطوط عريضة لبرنامج		
المستقبل	٥٧٨ - ٥٤٨م	٣٢٨ - ٣٢٧
تمهيد	٥٤٨م	٥٦٩
الفصل الأول : تلخيص النتائج		
النهائية لهذه الدراسة .		
٥٤٩ - ٥٥١	٥٦٩ - ٥٧٢	٣٤٢ - ٣٣٩
الفصل الثاني : التطبيق العملي		
للنتائج السابقة	٥٧٨ - ٥٥٢	٣٧٤ - ٣٤٣

المستقبل

٥١٧ - سوف نعرض في هذا الفصل باختصار شديد الوجهة التي يتجه اليها مفكرو وكتاب العالم الاسلامى وسوف نختم هذا البحث برسم الخطوط العريضة لحل نعتقد أنه كفيل بأن يقدم القاعدة المستقبلية لنظام الخلافة •

الباب الأول

الاتجاهات المختلفة عن المستقبل

٥١٨ - ان المشرق في الوقت الحالي في حالة غليان • في جميع أنحاء هذا العالم الذي يضطرب يوجد رجال يفكرون ويعملون للوصول الى عمل تنظيمي من خلال هذا الغليان • يمكن تقسيم المفكرين وقادة العالم الاسلامي الى عدة اتجاهات ولكن ذلك يستلزم بذل مجهود لتصنيفهم وهو جهد قد يشوبه بلا شك شيء من التحكم لأنه لا يوجد أحزاب بمعنى مجموعات منظمة ذات وحدة رأى وبرنامج مرسوم بوضوح(*) • واذا وجدت تنظيمات من هذا النوع في

(*) تعليق :

يلاحظ على مذكراته أن موضوع الأحزاب وبرامجها في مصر والعالم الاسلامي كان يشغل تفكيره منذ وصوله الى فرنسا حيث أعجب بتعدد الأحزاب وتمتع كل منها بحريته في الدعوة لمبادئه • تراجع الفكرة رقم (٩٦) التي كتبها في ليون بتاريخ ٨ سبتمبر ١٩٢٢م بشأن خطته لتنظيم الأحزاب المصرية ونصها :

د اظن أنه اذا استقرت الحياة البرلمانية في مصر توجد حاجة لانشاء حزب للفلاحين والعمال يكون غرضه اشراك الفلاحين بقدر ما يمكن في حكم أنفسهم بعد نشر التعليم فيهم واصلاح حالتهم المادية من جميع الوجوه ويأخذ هذا الحزب من مبادئ الاشتراكية الجزء السهل منها غير المتطرف ولعل النظام الطبيعي للأحزاب في مصر يكون على الوجه الآتي :

حزب حر (ولعل الحزب الحر الدستوري بعد انتهاء عواصف السياسة الماضية يكون هو ذلك الحزب) وحزب الفلاحين وبيروجرام يحتاج لمصلحة الفلاحين والعمال بشكل معتدل ولكنه صريح • وحزب قلب فيه النزعة الدينية ويرمي الى المحافظة على تقاليدنا ويقاوم كل تيار غربي لا يتفق مع هذه التقاليد ..

السياسة الداخلية لبعض البلاد الشرقية فإنه في مجال العلاقات بين دول الشرق على العكس من ذلك لا ترتسم إلا بعض الاتجاهات التي تعبر عن وجهات نظر مختلفة لبعض المفكرين أو المثقفين الذين لهم بعض الأتباع أو الأنصار من شعور وادراك أو بلا شعور .

(=) أما البروجرام الخارجي لهذه الأحزاب الثلاثة فإذن أنها يجب أن تكون كلها ترمي إلى ربط الأمم الشرقية بعضها ببعض مع اختلاف في بعض التفاصيل
أما تكوين أحزابنا الحالي فهو يتركز على نقطة واحدة هي مركز مصر نحو الانجليز فالحزب الوطني يرى أن يطرد الانجليز مرة واحدة ويسترد أملاكنا قديمة والوفد المصري لا يريد أن يرى للانجليز نفوذا ، ولكنه يضع مطالب مقولة ويعترف للانجليز بشيء من المصالح في مصر والحزب الحر الدستوري أكثر اعتدالا ولعله يكتفي الآن بمظاهر الاستقلال ويترك للانجليز نفوذا حقيقيا في مصر حتى تصل البلد إلى درجة من الرقي تستطيع فيه مصر هذه البقية من النفوذ . لهذا أرى بقاء هذه الأحزاب كما هي مادام مركز الانجليز في مصر لم يحل على الوجه الذي يرضى المصريين ولا بأس من قيام حزب الفلاحين إلى جانب هذه الأحزاب ثم إذا انتهت مسألة الانجليز لم يجد مسوغ لبقاء أحزاب قامت للمصل خاص وانتهى ، وأتوقع أن يلبس الحزب الوطني لباس الحزب الديني الذي يقاوم التيار الغربي والذي ينضم إليه كل من كانت نزعته كذلك ويستمر الحزب الحر الدستوري ينفذ بروجرامه الداخلي وينظم الوفد المصري إلى حزب الفلاحين - وقد يكون من التقليد أن يقوم مع هذه الأحزاب حزب للمرأة المصرية يحصر بروجرامه الداخل في العمل على ترقية المرأة المصرية وتعليمها تعليما صحيحا

وتراجع المذكرة رقم (١٠٨) التي كتبها في ليون بتاريخ (٩ أكتوبر ١٩٢٣) بشأن ضرورة إنشاء حزب للعمال والفلاحين في مصر بعد استقلالها التام ، ونصها :

حزب الفلاحين والعمال : حزب يستمد مبادئه من تجارب الأمم الغربية ومن التعاليم التالية الصحيحة التي أتت بها الإسلام والمسيحية - هو الحزب الذي أرى مصر في حاجة إليه بعد أن تظهر ببقيتها من الاستقلال التام وبعد أن تستقر الحياة البرلمانية فيها وأمام آفراض هذا الحزب على ما أرى :

- ١ - تعليم الفلاحين والعمال (تعليميا إجباريا مجانيا) .
- ٢ - تأليف النقابات الزراعية وتقايات العمال .
- ٣ - تحسين الحالة الصحية في مساكن الفلاحين والعمال .
- ٤ - اشتراك الفلاحين والعمال اشتراكا فعليا بعد أن يتم تعليمهم في إدارة حكومتهم وفي إدارة الحياة الاقتصادية للبلاد على مبادئه بعيدة عن التطرف الاشتراكي قائمة على تجارب الأمم الأخرى .
- ٥ - مقاومة الاستثمار الأجنبي السياسي والاقتصادي في جميع الدول الشرقية والتغلب على ذلك مع عمال وفلاحين الأمم الغربية ومطالبهم بالقيام بعمل جدي في تحقيق هذا الهدف المشترك بين الجميع .

(=)

إذا اعتبرنا هذه الاتجاهات أحزابا فى الحياة السياسية بالشرق أمكننا أن نميز بين مجموعتين كبيرتين من هذه الاتجاهات :

« الاتجاهات المتطرفة » ، « الاتجاهات المعتدلة » وهى تختلف بشأن الحل الذى يقدمونه لمشكلة الخلافة ونظام الحكم الإسلامى — بل وأكثر من ذلك يختلفون أيضا بشأن مشكلة أكثر عموما وهى الاتجاه العام للنهضة فى بلاد المشرق .

(=) والطريقة العملية لتأليف حزب كهذا أن يبدأ المفكرون بتحقيق ما يمكن البدء من هذه الأغراض عمليا فإذا شعر الفلاحون والعمال بيده نهضة لاصلاح حالهم أدركوا الفرق بين حالهم وبين الاصلاح المرجو وتأثروا للفصل فيتألف بينهم تحامق تقويه صلحتهم المشتركة وتكون الدعوة لانشاء حزب وقت ذلك مشعرة وقائمة على أساس متين . ويصحب الفصل على ايجاد الوصوليين عن هذه الحركة وجعلها حركة صادقة مخلصه للفلاحين والعمالي فى ايجاد أكبر عدد ممكن منهم يمثلهم تشيلا صحيحا ينضم اليهم فريق من التلاميذ المخلصين لهذا المبدأ يكونون أقلية صغيرة حتى يستطيع العمال والفلاحون أن يديروا شؤونهم بأنفسهم . ولا يحسن التسجيل بانشاء حزب من أول الأمر من غير أن يتوفر لدى الفلاحين والعمال فكرة ناضجة تكون نتيجة تمايل منظمة عن مركزهم فى النظام الاجتماعى وما لهم من المفرق على هذا النظام الذين هم دعايته وبالأخص ما عليهم من الواجبات لهذا النظام حتى يركز على دعامة قوية . واتصفا بالفلاحين هنا غير كبار المزارعين ومعمال الزراعة وصلوات الفلاح من الفلاحين .

الاتجاهات المتطرفة

٥١٩ - هذه تنقسم بدورها الى قسمين :

جماعات جذرية : وهى اما رجعية تقليدية أو محافظة ،
تلتزم بالماضى يقابلها جماعات مستغربية وهى ناثرة على الماضى
واندماجيه فى الغرب ، لا تبالى بكل التقاليد وهى تهدف
الى ادماج بلاد الشرق فى العالم الغربى .

١ - « الجماعات التقليدية والمحافظة »

٥٢٠ - المثل الأعلى لهذه الجماعات هو اعادة مؤسسات المصر الماضى
الذى كانت فيه الجماعة الاسلاميه تشكل وحدة كاملة على
شكل دولة موحدة يرأسها الخليفة كرئيس دينى وحاكم
سياسى . هذه الجماعات تريد أن ترى القانون الاسلامى
ناقذا كما كان معروفا فى القرون الأولى بكل دقة وأمانة
منهم المحافظون أو السلفيون الذين يوجهون أنظارهم الى
عهد الخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل . فى ذلك المصر
الذهبى للإسلام كان الخليفة بمثابة أب للأسرة الاسلاميه
الكبرى أكثر منه حاكما أو أميرا . أما الرجميون فهم يفكرون
أكثر من ذلك فى عهد الأسرتين الكبيرتين المبريتين « الأمويين
والعباسيين » اذ وصل الاسلام فى عهدهما الى قمة مجده

بفضل السلطة المركزية المستقرة رغم ما شابهها من استبداد
أو بغى -

٥٢١ - فى الواقع ليس هناك خط واضح يفصل بين المحافظين
والرجعيين فهم متداخلون ومتكاملون - ويؤخذ عليهم انهم
جميعا لا يتخلون عن الماضى ، وقد يرفضون التطور مع
الزمن فالمحافظون مثلا لا يسألون أنفسهم عما اذا كان من
الممكن اعادة بناء الدولة الاسلامية كما كانت فى عهد الخلفاء
الراشدين الأوائل فى العصر الحاضر - فى الوقت الذى
تكتسب الحركات القومية كل يوم نفوذا أكبر - ومازالت
السيطرة الأجنبية متحكمة فى أكبر جزء من العالم الاسلامى -

أما الرجعيون - وهم لحسن الحظ أقلية - فهم يرفضون
الاصنام الى ما يسمى اليوم بالحريات السياسية للشعوب
والحقوق العامة للأفراد أو الحكم الدستورى ، بل ان بعضهم
يتردد فى الاعتراف بشرعية الاكتشافات العلمية الحديثة ،
ويميبون عليها أنها بدع لأنها لم تكن توجد فى عصر أسلافهم -
٥٢٢ - هذه الاتجاهات ترفض أن تتخلى عن الأصول القديمة فى
المجال الدينى وتسير على نفس المنوال فى المجال التشريعى
والسياسى ، بل انها تعتنق كذلك آراء محافظة فى المجالين
الثقافى والاجتماعى بالمعنى الواسع : مثلا فيما يتعلق بوضع
المرأة فى الأسرة ، والنشاط الاقتصادى ، واللغة ، والأبحاث
العلمية ، بل وفى المظهر والملبس ، يوجد منها اليوم نماذج
فى بعض أحياء المدن الكبيرة الشرقية التى تعجب السواح
والمؤرخين لأنهم يرون فيها صورة صادقة للحياة الاجتماعية
كما كانت عليها منذ عدة قرون -

هذه الاتجاهات لها ممثلون فى المجال العلمى والمجال
السياسى -

فى المجال العلمى

٥٢٣ - ىدخل ضمن أصحاب هذا الاتجاه عدد كبير من العلماء المسلمين الذين درسوا علوم الشريعة والدين على الطريقة التقليدية التى لم تتغير منذ عدة قرون * وهم يكتفون بحفظ الكتب القديمة التى كتبت لمجتمعات مختلفة تماما عن مجتمعنا *

٥٢٤ - ان أسلافهم من كبار العلماء كانوا رجالا عظام ذوى عبقرية حقيقية مكنتهم من أن يتركوا لنا مؤلفات علمية كان لها فضل كبير فى تطور العالم وتقدمه، لكن من يخلفونهم اليوم يكتفون بترديد ما ورد فى الكتب والأبحاث العلمية لأسلافهم المفكرين العظام باعتبار أنها هى الحقيقة المجردة الكاملة دون أن يأخذوا فى الاعتبار ما جد من التطور العميق الذى غير وجه المشا كل الاجتماعية وطبيعتها منذ عهد هؤلاء الأسلاف العظام *

٥٢٥ - مثال ذلك ان أحد كبار ممثلى هذا الاتجاه هو الشيخ / مصطفى صبرى توقادى وهو شيخ الاسلام لتركيا فى عهد السلطان وحيد الدين فى مؤلفه الكبير (١) يؤكد « ان تجاوز الخليفة لسلطاته الدستورية - ان صح - لا يجوز علاجه بانقلاب غير شرعى » *

الى جانب هؤلاء العلماء - الذين يمتازون بوفرة أعدادهم وقلة مؤلفاتهم - يوجد بعض الكتاب القلائل ليس لهم صفة دينية ولكنهم يبدأون من نفس النقطة التى ينطلق منها علماء الدين ويحلون ببعث العالم الاسلامى كما كان فى عهد عمر أو المنصور *

(١). يراجع كتابه « الفكر على منكرى النسخة من الدين والحلقة طبعه بيروت عام ١٩٢٤ » *

٥٢٦ - على أننا يجب أن لا تندفع فى الاعتقاد ان كل العلماء المسلمين هم فى هذا الاتجاه فكثير منهم ينتمون الى عصرنا الماخر ويرون بوضوح ضرورة اصلاح المؤسسات الاسلامية، ولكنهم بالطبع يجدون معارضة عنيدة من زملائهم المحافظين، ومع ذلك لا يياسون (٢) .

فى الميدان السياسى :

٥٢٧ - يوجد أمراء وحكام مسلمون يمارسون بالفعل الحكم المطلق .

والحافظون من هؤلاء ، كما يقاومون مشاركة الشعوب لهم فى سلطانهم ، يقاومون أيضا التدخل والمطامع الأجنبية التى تؤدى الى تقليص سلطانهم أو تقسيم أوطانهم أو احتلالها . . وفيما يخص السياسة الداخلية نجد أن بعضهم يطبقون أساليب السلطات الاستبدادية التى لا تقبل المناقشة ولا التعديل . ويوجد أمثلة منهم فى البلاد العربية ، أما الدول الاسلامية الكبرى مثل مصر ، تركيا وإيران فتمتتع الآن بمؤسسات برلمانية . هذه الدول تضرب المثل للشعوب الاسلامية الأخرى التى تتبعها فى هذا الطريق بسرعة ملحوظة . ومن المتوقع أن يزول آخر الممثلين السياسيين للحكم الاستبدادى نتيجة تقدم النظم البرلمانية فى الشرق .

٢ - الاتجاهات الانقلابية (الثورية والاندماجية - المستغربة)

٥٢٨ - على عكس الرجعيين والمحافظين فان أصحاب هذا الاتجاه نحو التفريب الثورى يريدون أن ينفصلوا تماما عن الماضى،

(٢) مثال مقاومة بعض العلماء حركة اصلاح الأزهر التى نادى بها الشيخ/ محمد عبده .

انهم لا يقبلون ميراث أجدادهم ، انهم يلحقون جانباً بتقاليد مجتمعاتهم سواء كانت فاضلة أو ضارة ، وهم يرغبون أن يندمجوا دون تحفظ بالمجتمعات الغربية دون الالتفات إلى الفروق الناتجة عن البيئة والمقالية والتاريخ .

انهم يماثلون خصومهم المحافظين في التعميم والتطرف في كل مجالات الحياة الاجتماعية . يتمسكون بالنظريات الأكثر تطرفاً : فالدين لا يريدون الحديث عنه بعد الآن ، والقانون يجب تغييره بجرعة قلم ، وتبنى التشريع الأوربي بكامله . أما عن المرأة فيجب تحريرها فوراً دون تهيتها بالتربية الملائمة لتغيير مفاجيء كهذا . أما المؤسسات الاجتماعية فيجب قلبها رأساً على عقب ، بما فيها مع مظاهر خارجية مثل المجاملات والزي للتشبه بالغربيين (٣) .

٥٢٩ - ان الاندماجين لا يعملون دون خطة كما يظن البعض فلهم فلسفتهم (عن التاريخ) التي يستخرجون منها نتائجها المنطقية ، انهم يقولون ان الشرق يجتاز نفس المراحل التي سبق للغرب أن اجتازها (٤) . ولذلك فان عليه أن يتخذة قدوة وان يتبعه في الطريق الذي سار فيه قبله بل ويندمج فيه . ان أنصار هذه الفلسفة الاجتماعية لهم أيضاً مع يمثلهم في الفكر والسياسة .

(٣) سبق أن أشار ابن خلدون بحق إلى ان المغلوبين يحولون دائماً تقليد الغالبين في شئون حياتهم (للفتحة ص ١٦٤ ، ١٦٥) .

معلق : (طاهر أن السنهوري استمد أمثلته مما فعله مصطفى كمال في تركيا) .

(٤) سوف نرد على هذه النقطة فيما بعد .

في الميدان الفكرى :

٥٣٠ - يوجد هذا النوع من المفكرين فى البلاد الأكثر تقدما فى الشرق وعلى الأخص فى تركيا ومصر . فى البلد الأول وصل هؤلاء الى الحكيم مع الكمالين واصبحوا الآن المثليين السياسيين لهذا الاتجاه ونحن نكتفى هنا بالمحديث على نظرائهم فى مصر . انهم أقل تنظيما عن خصومهم المحافظين أو الرجعيين ولكن نفوذهم أكبر بين الطبقة الحاكمة والأجيال الناشئة .

انهم يستفيدون فى نشاطهم بماملين رئيسيين : اولهما الاتصال الحتمى للشرق مع الحضارة الأوروبية الذى يظهر مزايا هذه الحضارة والتي تكون حجة فى صالح الاندماجين . ومن جهة أخرى هناك الجمود المستمر للمحافظين الذى يضمهم بلا جدال فى مركز ضعف فى مواجهة خصومهم . ثم انه عندما يختار الناس بين حضارة تتسم بروح العصر ولو انها اجنبية وأخرى مضى عليها بضعة قرون فانهم عادة لا يترددون فى اختيار الأولى .

٥٣١ - الانقلابيون والمستغيرون المصريون فيهم كتاب أكفاء يرغم انهم يصطدمون بلا شك مع تقاليد البلاد الا أن بعضهم يحاولون تفادى هذه العقبة (٥) فى حين أن آخرين أكثر تهورا يحاولون أن يدوسوها بأقدامهم . هؤلاء الآخرون يعتبرون أنفسهم دعاة فصل الدين عن الدولة وابعاد المسجد عن السياسة (٦) ، ويتحمسون لحركة تحرير المرأة التى نادى

(٥) من هؤلاء الكتاب الشيخ/ عبد الرزاق مؤلف كتاب الاسلام واصول الحكم (الذى انتقدناه فيما سبق سنة ٢٠٠٥ وما بعده) .

(٦) حتى ان أحد الصحليين وهو محمود عزمى انتقد النص فى الدستور المصرى على أن الاسلام هو الدين الرسمى للدولة .

بها قاسم أمين الكاتب المعروف انذى له كثير من الاتباع بين هؤلاء . بل ان بعضهم يشك فى صلاحية اللغة العربية الفصحى مع المدنية المعاصرة - وبينهم من دعا صراحة لاستعمال اللغات واللهجات العامية (٧) .

أما الذين مازالوا يحترمون اللغة الفصحى منهم فانهم يعتبرون أنفسهم أصحاب مدرسة حديثة فى مواجهة من يسمونهم أصحاب المدرسة القديمة (٨) .

(٧) هؤلاء يريدون أن تصبح اللغة الفصحى لغة ميتة مثل اللغة اللاتينية فى أوروبا ، وقد انتقد ذلك المستشرق الفرنسى السيد / « ماسينون » ، فى مقال له بمجلة العالم الإسلامى مجلد (٥٧) ص (١٧) قال فيها :

« ان بعضهم يدعون أن اللغة الفصحى لا تستطيع استيعاب المصطلحات العلمية الحديثة ولا الضرورات الاجتماعية المعاصرة . ونحن نرى أن هذا الادعاء غير صحيح وغير عادل ويؤيد رأينا القائمة الطويلة للمصطلحات التقنية الحديثة التى وضعها الكتاب المسلمون مشتقة من الألفاظ العربية والتى تستخدم حالياً فى اللغات الإسلامية غير العربية كاللغة التركية والفارسية والهندوستانية والإنجليزية - وهذا يكفى لإبطال هذا الادعاء ، ونحن نرى أنه من الناحية اللغوية فإن اللغة العربية يجب أن تبقى وستظل دائماً لغة واضحة رغم اختلاف البلدان ، ان محاولة الزهاوى والإسكندرى إيجاد تشابه بين ما حصل للغة اللاتينية فى أوروبا الغربية ، وما حدث للغة العربية من وجود لغات علمية متعددة فى أفريقيا الشمالية أو آسيا هو مقياس غير صحيح » .

ونحن نضيف إلى ذلك أن أوروبا نفسها تطول الآن أن يكون لها لغة دولية موحدة .
 تعليق : [لأنها تريد نسبة التعاون والوحدة بين شعوبها - أما دعاة العامية فيسعون لتكريس التجزئة الاستعمارية لأقطار العالم الإسلامى بإقامة حواجز لغوية بينها لتسديم الحواجز السياسية] .

(٨) من حين آخر يشتمل فى الصحافة المصرية الحوار بين من يسمون أنفسهم « عصريين » وآخرون يسمون التقليديين أو المحافظين ويمكن للقارى أن يرجع إلى تحقيق نشرته مجلة الهلال حول :

(أ) مستقبل اللغة العربية .

(ب) نهضة الشرق العربى وموقفه إزاء الحضارة الغربية .

وقد نشر هذا التحقيق فى كتاب منفصل تحت عنوان « فتاوى كبار الكتاب والأدباء » طبعه المطبعة عام ١٩٢٢ .

فى الميدان السياسى

٥٣٢ - هؤلاء الانقلابيون لم يصلوا بعد الى الحكم فى مصر (٩) -
 ٥٣٣ - أما فى تركيا فان الكماليين فى الحكم ينفذون سياسة
 اندماجية ليس لها حدود ، حتى لقد أعلن أخيرا ان الجنسية
 الوطنية التركية فى أنقرة قررت تطبيق القانون المدنى
 السويسرى بكامله والنساء الأتراك تحررن بسرعة مذهلة
 والطرق الصوفية ألغيت وفصلت أمور الدولة كلية عن الأمور
 الدينية . هناك تفكير فى أن حروف الهجاء العربية التى يكتب
 بها حتى الآن اللغة التركية سوف تستبدل بها حروف هجاء
 لاتينية . ويعملون لتفريغ اللغة التركية باخراج الألفاظ
 المستمدة من اللغة العربية والفارسية . واستبدل بالتقويم
 الهجرى التقويم الميلادى الجريجورى . وغير يوم العطلة
 الأسبوعية فأصبحت الأحد بدلا من يوم الجمعة . ويعملون
 بصورة عصبية على انقلاب المجتمع التركى التقليدى ليجعلوا
 منه بين يوم وليلة بيئة جديدة تماثل نموذج المجتمعات
 الغربية .

انهم لا يدخرون أى جهد فى التغيير والتبديل للوصول
 الى هذا الهدف ، ان التغيير الأكثر سطحية (ولكنه قد أحدث
 أكبر ضجة) كان تغيير غطاء الرأس ، فأصبح الفرد التركى
 اليوم ملزما بالقانون بأن يضع على رأسه القبعة بدلا من
 الطربوش مما يثير استنزاز البيئة التركية التقليدية . ان
 التأثير البليغ الذى حدث على هذه البيئة نتيجة هذا القانون

حاشية :

(٩) كان ذلك يوم نشر هذه الرسالة بالفرنسية عام ١٩٢٦م وقد ذكر منهم بعض أحزاب الأقلية
 المارضىة للرؤفة (مثل « الحزب الديمقراطى » و « حزب الأحرار الدستوريين ») ...
 ويلاحظ انه بعد نشر هذا الكتاب وصلت هذه الأحزاب للسلطة عدة مرات .

المجديد لا يقاس به الا حرص الحكومة على تطبيقه بكل شدة .
فقد نقلت وكالات الأنباء ان الفرد التركي لم يعد يمكنه
الاحتفاظ برأسه ألا اذا وضع عليها القبعة (١٠) .

٥٣٤ - ان أغلب هذه التغييرات الجزئية قد سبقها ومهد لها الغاء
الخلافة العثمانية ، ان سياسة الكماليين في القضاء على
العناصر المتدينة وسلطتهم الثورية أغرتهم باتخاذ خطوات
من هذا المستوى دون خوف من رد الفعل الذي يمكن أن يصدر
عن الأوساط المحافظة (١١) . ان فكرة الوطنية التركية هي
وحدها التي تسيطر في آنقرة .

٥٣٥ - ويقال كثيرا ان الكماليين هم خلفاء وأتباع لحركة
« الأتراك الشباب » وانهم يسرون على سياسة القومية
الطورانية الى أقصى حد (١٢) ، وفي رأينا انه لا يجوز أن
نبالغ في هذا القول لأن الأتراك مازالت لهم مصلحة واضحة
في التمسك بالروابط الشرقية لكي يعيشوا في سلام مع
جيرانهم العرب والفرس وغيرهم . ان التماون بين هذه

(١٠) ورد في البرقيات أن ثمانية أشخاص قد أعدوا لأنهم رفضوا أن يلبسوا القبعات . وقد
نشرت جريدة الأحرار المصرية في (١٩٢٥/١٢/٩ م) ترجمة عربية لحضر جلسة الجمعية
الوطنية التركية التي ترفض فيها قانون الإلزام بلبس القبعة وقد ورد على لسان أنصار
أتاتورك بأن الذين يرفضون لبس القبعة إنما يفعلون بذلك الى بسث حركة دينية في
تركيا

(١١) وقد دافع كتاب صدر باللغة الانجليزية في لندن عن الحركة الكمالية بقوله انها اكبر
حركة ناجحة في الشرق بعد أن تم للدول الغربية اقتسام الاقطار الاسلامية ، وأن تركيا
قد قررت أن تعمل لمصلحتها القومية بإنشاء أمة تركية على أسس علمية واقتصادية
حديثة « يراجع (فيليكس فاله) Felix Vahel « الثورة السياسية والدينية في
الاسلام » - طبعة لندن - عام (١٩٢٥) ص ٧٠ ، ٧٢ .

(١٢) لقد بدأ الاتجاه القومي التركي عام ١٩١٢ بإنشاء « جمعية الوطن التركي » وحملها نشر
الفكرة الوطنية وتطريفها من كل الاصطوانات الدينية .

الشعوب ضرورى فى الصالح العام للجميع • ومهما يمكن قولنا عن الأساليب التى يتبعها الكماليون فان هدفهم كبير وشعبهم عريق • لقد أظهروا بطولة فى ميدان القتال ومهارة فى الدبلوماسية • انهم يعملون فى صمت ويعرفون ما يريدون • وهذه علامة دالة على حيوية الشعب التركى (١٣) •

(١٣) فى نظرى ان الأتراك لم يتخلوا عن دينهم الإسلامى ولا عن انتصاتهم الشرقى ، وقد فرح المسلمون بحضور وفد تركى فى المؤتمر الإسلامى الذى دعا اليه الملك ابن سعود فى مكة لدراسة أوضاع الحجاز - وقد أعلن الشرقيون [المسلمون] عموما سرورهم لان الكمالين لا يقتطعون صلتهم بفكرة التضامن الشرقى [الإسلامى] - وهو تضامن قد تأكد بلا شك بانقاد مؤتمر مكة عام ١٩٢٥ هـ . وكذلك مؤتمر القاهرة •

الفصل الثانى

الاتجاهات المعتدلة (الإصلاحية)

٥٣٦ - المعتدلون يعارضون المتطرفين وهم يبنون التقدم ولكن من طريق اصلاح مبنى على أسس ذاتية أصيلة قوية .

تتلخص فكرتهم الأساسية فيما يلى : لا داعى للتصادم بين الشرق والغرب ولكن مع ذلك لا يجوز أن نخلط بينهما (أى بين الشرق والغرب) عن طريق مقارنة سريعة وخاطئة ، يجب أن يؤخذ فى الاعتبار الفوارق فى عقليتهما وتقاليدهما عند مناقشة الحالة الاجتماعية للشرق من أجل البحث عن أسباب تدهوره واكتشاف العلاج لهذا التدهور وذلك لتفادى التمرض لهزات عنيفة أو التسرع بقفزات مفاجئة تمسوق التقدم بمشرات لا مبرر لها . ولكى نسير فى طريق التقدم دون التشبث بجمود لا مبرر له .

ان الطريق الوحيد لتأمين المستقبل هو التطور البطيء .
لا بد منذ الآن من نهضة علمية (وهى شرط أولى لأى تقدم
سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى) ويجب أن يتغلغل الفكر
الحديث فى كل المؤسسات ولكن مع الالتزام بمقومات الشرق
وخصائصه .

ان الغرب يمكن أن يكون دليلا دون أن يكون النموذج
الذى يحتذى ، وبذلك نكتسب من خبرته ونتجنب أخطائه ،

لا يجوز أن ننقل تقاليد أجنبية لا تتناسب مع بيئتنا الاجتماعية كلية ، علينا أن نعمل على تطوير مؤسساتنا الذاتية لتلائم روح العصر ، المهم هو استمرار هذه العملية الإصلاحية على أصول ذاتية علمية (١) .

٥٣٧ - هل أن هناك صنفين مع دعاء التطور والإصلاح - فريق يعرض أفكاره دون الخروج عن نطاق الدين وفريق آخر يقمchon الفكر اللاديني في دعوتهم [حتى ولو لم يكونوا في حاجة لذلك] .

١ - فريق الإصلاح الديني .

٥٣٨ - نقطة البداية في مذهب هؤلاء هي ضرورة الإصلاح الديني ، هذا الإصلاح هو في نظرهم طريق نهضة الشرق .
من يمثل هذه المدرسة يوجد من يقتصرون على العمل العلمي باعتباره أساسا لهذه الحركة الإصلاحية ، في حين أن آخرين يضيفون إلى نشاطهم العلمي نشاطا سياسيا كبيرا .

(١) « في كل عمل اجتماعي لا يجوز التسجل والظفرة . فيجب قبل أن نهم أي نظام أن نمد ما يحل محله دون إحداث إخلال بأوضاع المجتمع الأساسية » . « إن الصين نزلها الآن حرب أهلية لأنها أرادت أن تسيطر بسرعة في طريق المدنية باستيراد أنظمة عصرية لا تناسبها » .

لقد أصبحت الصين جمهورية بعد أن كانت إمبراطورية . إن القاعدة المثبتة للوحدة الوطنية في الصين قد بناها النظام الإمبراطوري « كما لاحظ بحق المؤلف « جيمس وو James Woo في كتابه عن « المشكلة الدستورية الصينية » (مكتبة معهد القانون للجامعة ليون بفرنسا ص ٢٥) .

كان يجب أولا ضمان الوحدة الوطنية للصين على أسس جديدة قبل صمد النظام التقليدية لأنها - رغم عيوبها - فإن حمها سيترك فراغا لا يمكن ملؤه إلا بعد وقت طويل [كذلك الأمر بالنسبة للوحدة الإسلامية ١١] .

الممثلون العلميون

٥٣٩ - رغم أن حياته العلمية بدأت بنشاط سياسي عارض يقف الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية الشهير الذي توفي منذ عشرين عاما فى مقدمة دعاة الإصلاح العلمى كأساس للنهضة ، تخرج هذا الرجل العظيم من جامعة الأزهر ولكنه أثبت بسرعة أنه لم يكن على منوال بعض العلماء المتخرجين من نفس الجامعة -

كان الشيخ / محمد عبده تلميذا لجمال الدين الأفغانى الشهير ولعب دورا فى الثورة العرابية المصرية - بعد نفيه شارك أستاذه فى الدعوة للوحدة الاسلامية لفترة قصيرة أثناء مقامهما فى باريس - عند عودته الى مصر عمل بالقضاء وفى المجلس التشريعى ثم عين مفتى الديار المصرية وشغل هذا المنصب حتى مماته فى يوليو (١٩٠٥ م) - كرس المفتى الكبير بقية حياته العلمية لحركة الإصلاح العلمى الاسلامى وذلك بواسطة مؤلفاته العديدة والفتاوى (٢) التى حررها والعمل على اصلاح الأزهر - وكان أساس حركته هو اصلاح المؤسسات الاسلامية لتساير روح العصر وذلك بالعمل الهادى فى حذر وثقة (٣) -

- (٢) « وفتاواه كلها تنم عن رغبته الصادقة فى التوفيق بين المبادئ الأساسية فى الاسلام وضرورات الحياة المصرية ، وهو يأخذ فى اعتباره الظروف الجديدة فى البلاد الشرقية نتيجة لزيادة العلاقات اليومية المتصاعدة والوثيقة بين المسلمين وغير المسلمين ، وإن الروح الحرة فى هذه الفتاوى قد أثارت المحافظين التقليديين على الشيخ / محمد عبده » - (ترجمة رسالة التوحيد للمسيو ميشيل والشيخ مصطفى عبد الرزاق ، المقدمة ٣٩) -
- (٣) يراجع ما كتبه فى هذا الصدد فى مقدمة رسالة التوحيد حيث أشار الى ضرورة احترام تقاليد الأمة والبدء بإصلاحات لا تتعارض مع هذه التقاليد ، وعندما يالها الناس يمكن أن تنتقل الى الخطوة الثانية والثالثة وهكذا - وهذا نستطيع أن نتوّد الأمة كلها نحصو التخلص من التقاليد الخاطئة والمختلفة - كما أشار الى ضرورة البدء بإصلاح نظم التعليم وبعد ذلك تليها الإصلاحات الأخرى على أن يتم ذلك فى حدود الشرعية دون إهراق للنفوس (ص ٣٩ من رسالة التوحيد) - (=)

يوجد مصلح آخر حديث ذو أفكار معتزلية وغربية هو
 "القاضي الجليل سيد أمير على من الهند المسلمة الذي أظهر في
 كتاباته (٤) فكرا متحررا ومنطقيا يهدف به الى صياغة
 النظم الاسلامية بصورة تتلاءم مع الظروف المصرية (٥) .
 ٥٤ - هناك آخرون يعملون في دأب وصبر للقيام بالمهمة الشاقة
 في التوفيق بين تعاليم الدين مع تطورات العلم الحديث .
 على رأس هؤلاء يوجد الأستاذ فريد وجدى مؤلف دائرة
 المعارف التي تحمل اسمه ، لقد أمضى قليلا من حياته العلمية
 بالصحافة ثم كرس حياته للعلم بتفان واخلاص - ويبرز في

(=) وقد نشر الشيخ محمد عبده أيضا عدة مقالات أكد فيها أن نظام الحكم الدستوري
 هو الذي يتفق مع روح الاسلام . وفيما كتبه عن تاريخ حياته أشار الى أنه يسمى للفهم
 الاسلام كما كان يفهمه المسلمون الأولون قبل الانقسامات ونشوء التفرق ولذلك فإنه يرجع
 الى المصادر الأولى ويتفهم أحكام التريعة باعتبارها حدودا وقواعدا وضعاها الله لحماية
 المجتمع من الفلأ والتطرف الذي تنفعل له العقول البشرية كما أنها تحميها من انحطاط
 الفكر العقل البحت وتمكننا من الوصول الى ادراك الحكمة الالهية من خلق الانسان . ويقول :
 ان فهم الاسلام بهذه الطريقة يجعل العقيدة والعلم صوتين متكاملين - لان كليهما يدفعنا
 للتصق في استمرار الكون واحترام الحقائق الناتجة . ويذكر خسائرا بهذه الحقائق لتجديده
 وروحنا المعنوية وتكوين سلوكنا . كما صرح بأنه يختلف مع الذين يقصرون العلم على
 المبادئ الدينية ، كما يختلف مع الذين يصرونه في المبدأ « المصرية » - لأن هذين
 الاتجاهين يمزقان وحدة الأمة (مقدمة رسالة التوحيد من ص ٩ وما بعدها) .

(٤) وأما كتاب « الأحوال الشخصية للمسلمين » و « حياة محمد وتعاليمه أو روح
 الاسلام » .

(٥) يقول السيد/ أمير على أن الاسلام لم يتوقف عن النمو منذ بدايته وانتشاره بين شعوب
 مختلفة تارة وشعوب ناطقة المدينة تارة أخرى . انه كلما وجد طريقة الى الشعوب المتحضرة
 فإنه كان يتجاوب مع الاتجاهات الثقافية للمجتمعات الانسانية ، وقد قدم للمطالعات
 خدمات كبرى ، انه ساعد على اسبق فكرة الدين » .

ويضيف « ان التصق في دراسة القرآن تؤكد أن فكر النبي محمد صلى الله عليه
 وسلم ، قد مر في مراحل التطور التي مر بها ضمير المسيح عليه السلام ، ان الحقيقة
 الخالقة هي أن رسالة محمد لم تكن جديدة لأنها بدأت قبله على أيدي الرسل السابقين ،
 ولكنها لم تصق في قلوب البشر ، أن دعوته أعادت الحياة الى الموتي وأنشئت الحضارتين
 وحركت نبض الانسانية بقوة تجسدت عبر الصور » لقد امتلأت عقلته وآثاره الى أقصى
 الاقاصي ، علمه في أعظم طائفة في العصر الحديث » (تراجع Monteb - مونتيس »
 في كتابه (جواهر الاسلام ومقتبله ص ١٤٩ ، ١٥٠) » .

(٥٥٥)

تفكيره الاتجاه الروحي ويقاوم بالمنطق العلمى الفكرة الخاطئة التى تضى على العلم قيمة مطلقة - ويصل بذلك الى أن الدين ضرورى ويدافع عن الديانة الاسلامية بأسلوب حديث - وكثيرا ما وقف مدافعا عن الاتجاه الاصلاحى ضد المتطرفين من الفريقين التقليديين والاندماجين المستغربين (٦)

فى الميدان السياسى

٥٤١ - يعمل اصحاب هذا الاتجاه على تحقيق برنامج سياسى وعملى معين : بعضهم يدعون للوحدة الاسلامية - لا بالمعنى الشامل الذى يعنى تأسيس امبراطورية اسلامية كبرى موحدة - بل وحدة عملية مبنية على اتحاد بين شعوب الاسلام لاقامة روابط بينهم تتلاءم مع الأنظمة الحديثة - لقد تكلمنا على جمال الدين الأفغانى وهو اسم كبير متألق كرائد لهذه الحركة - وقد تبعه كثيرون فى هذا الطريق وان كان بعضهم ذوى ميول انتهازية - أما الشيخ عبد العزيز جاويز فانه بعد حياة عملية مضطربة بين دعاة الحركة القومية المصرية اضطر الى أن يلجأ الى تركيا وهناك اندمج فى تيار الحركة الاسلامية التى بدأها فى هذا البلد الأتراك الشباب -

وقد عاد الآن الى منصبه كموظف فى الحكومة المصرية - ولكنه قبل أن يختم حياته السياسية كان قد أكد مكانه بين أنصار الوحدة الاسلامية المبنية على العوامل السياسية والاجتماعية للعصر الحديث -

(٦) لقد حاول بعض المؤلفين أمثال « الشيخ طنطاوى جوهرى » اثبات متانة النظام الإسلامى والانسجام بينه وبين معطيات العلم الحديث ، ومن أجل ذلك قدموا تفسيرات جديدة للنصوص القديمة (يراجع عن مؤلفات الشيخ طنطاوى جوهرى كتاب البارون « كارا دوفو » عن فكرى الإسلام جزء ٦ ص ٢٧٥ فى ٢٨٩ -

٥٤٢ - هناك عالم آخر سورى من أتباع الشيخ محمد عبده وهو الشيخ رشيد رضا صاحب المجلة الاسلامية المروفة «المنار» وهو قد نشر حديثا كتابا عن الخلافة رجعنا اليه مرارا .
وتصف هذا المؤلف مكرس لوضع برنامج توجيه مستقبل هذا النظام . ان المؤلف يرى أن يكون مقر الخلافة في المستقبل في منطقة محايدة بين العرب والأتراك (على سبيل المثال الموصل) وهو ينصح بإنشاء معهد اسلامي تدرس فيه العلوم الحديثة الضرورية لتهيئة مرشحين مؤهلين للخلافة : أى مجتهدين على دراية بالأفكار العلمية للعصر الحديث وعلماء قادرين على الدفاع عن الاسلام ضد الهجمات التي لا أساس لها ومؤهلين للنهوض بالدعوة الاسلامية (٧) .

ويركز الشيخ رضا على ضرورة وجود حزب اصلاحي معتدل وهو يضع لهذا الحزب برنامجه (٨) ان الشيخ كان مع أنصار فتح باب الاجتهاد لتجديد الفقه الاسلامي ، ورغم أنه لم يحدد العلاقات بين الخليفة الجديد والدول الاسلامية المختلفة الا أن الشيء المؤكد أنه ضد الفصل بين السياسة الدينية والمسائل الدينية .

(٧) يذكر المؤلف بصفة خاصة العلوم الحديثة الضرورية لن يرشح للخلافة وهي لم نلحظ : القانون الدول والتاريخ وعلم الاجتماع والنظم الدينية لدى شعوب أخرى (مثل البابوية لدى المسيحيين) .

(٨) ويشتمل برنامج الحزب على عناصر ثلاثة أساسية :
(أ) وضع برنامج لمعهد اسلامي لدراسة العلوم الشرعية .
(ب) وضع طريقة منظمة لانتخاب الخليفة .

(ج) كيفية إنشاء مكاتب ومجالس ادارية ومالية للخلافة ذكر منها تسعة : تشتمل ما يتعلق بالاستشارات العامة والطبوعات الشرعية والدينية وتعيين رؤساء الحكومات والقضاة والقنين (وهنا يتعرض للعلاقة بين الخليفة والحكومات الاسلامية) ، والرقابة على الحكومة والدعوة للاسلام ، وخطب الجمعة ، والمسبة وجمع الزكاة وتوزيعها على مستفيها ، والمج ، وأعمال السكرتارية
.....

٥٤٣ - ثم ان قادة الفكر الاسلامي بالهند لديهم برنامج ايجابي للاتحاد بين الشعوب الاسلامية ، هم يريدون تأسيس منظمة أو مؤسسة اسلامية مشتركة تربط بين الشعوب الاسلامية (٩)، وهناك مصلحون دينيون آخرون يدعون للتوحيد بين الشعوب والمجموعات العنصرية المختلفة ، مثال ذلك نرى عبد الرحمن الكواكبي في مؤلفيه العظيمين « أم القسرى » و « طبائع الاستبداد » يحاول ايقاظ القومية العربية وهو يهاجم بمرارة الاستبداد التركي (١٠) .

وأخيرا هناك اصلاحيون دينيون لا يميلون نحو فكرة وحدة اسلامية عالمية ولا وحدة شاملة مبنية على سيطرة جنس معين ، ولكنهم ينادون بفكرة اقليمية تتسع للقوميات الى حد ما (١١) .

(٩) المسلمون في الهند تمسكوا بولائهم للخلافة العثمانية ودافعوا عنها في الأساطير الأوربية . بل لقد تضامنوا مع الخليفة السابق / عبد الحميد - قبل اخراجه من تركيا - وبذلك قبلوا فكرة الفصل بين الاختصاصات الدينية والاختصاصات السياسية .

كما أنهم أيدوا فكرة تكوين منظمات للخلافة ، دعا اليها بعض الصحافيين الأتراك مثل/ عمر رضا بك . وبعد الفناء الخلافة التركية احتضنوا كثيرا بالمؤتمرات الاسلامية التي عقدت في بعض البلاد ، فاضروا مؤتمر القاهرة وأرسلوا وفدا يمثلهم الى مؤتمر مكة الذي دعا اليه الملك عبد العزيز بن سعود وضم هذا الوفد أكبر زعمائهم وعما الإخوان / محمد علي وشوكت علي .

ويمكن معرفة مدى عمق تعلق المسلمين في الهند بالخلافة الاسلامية من الاطلاع على كتاب « حواشي كمال الدين » بعنوان « الهند في اليزن » ، وكذلك كتاب « وكنج working عام (١٩٢٢) بعنوان « تقسيم الدار - بريطانيا ، والهند والاسلام » .

(١٠) الكتاب الأول هو وقائع مؤتمر للنهضة الاسلامية يصور لنا الكواكبي أنه عقد بسكة في عام ١٩٩٨م ، بدعوة منه سرا وكان موضوع المناقشة فيه أسباب تخلف المسلمين وعلاجها وقد توفي الكواكبي في عام (١٩٠٢م) .

(١١) مثال ذلك أن الشيخ « محمد حلمي تارا » نشر كتابا عن الخلافة « أكد فيه أن الخلافة ما هو الا وكيل عن الأمة ، لذلك فان صلاحياته واختصاصاته تحددها ارادة الأمة ولها أن توسعها أو تضيق فيها كما ترى » ، وقد نشرت ترجمة لهذا الكتاب في مجلة العالم الاسلامي الفرنسية عدد (٥٩) ص ٨٥ : ١١٢ .

٢ - اصلاحيون لادينيون

٥٤٤ - توجد جماعات لا تستلهم أفكارها من المبادئ الدينية ، هم يمتنون آراء مطابقة للنظريات الغربية الحديثة مع متابعة انتسابهم للتقاليد الشرقية ، أصحاب هذه الاتجاهات هم الذين يتوسطون بين الاصلاحيين الدينيين وبين المتطرفين ، الاندماحيين المستغربين ولهم ممثلون يقتربون من الاصلاحيين الدينيين في أنهم يتخذون ابحاثهم في الشريعة الاسلامية وسيلة لنقل أفكار يستلهمونها من نظريات غربية (١٢) . وآخرون منهم من الجناح اليسارى يقتربون من الانقلابيين المستغربين لأنهم يبدأون من نقطة لادينية في تفكيرهم (١٣)

التوفيق بين المبادئ الاسلامية والنظريات الغربية (١٤)

٥٤٥ - كنموذج لهؤلاء نذكر واضعى وثيقة غير موقع عليها : لقد كلفت الجمعية الوطنية الكبرى بأنقرة في نهاية عام (١٩٢٢) جماعة من علماء الشريعة المسلمين باعداد بيان غير رسمى

(١٢) يقول - أرتولد - في كتابه « الخلافة » ، ص ١٨٣ ، عن هذه الظاهرة ما يلى :
« ان عددا متزايدا من المسلمين الذين لديهم اطلاع واسع على الأوضاع الحديثة فى العالم ولهم علاقات أوثق مع التيارات وللثلى العليا للمصر الحديث - يحتفظون بمقيدتهم التى نشأوا عليها فى شبابهم ويرتبطون بالهياكل التى يمتزجون بها لأنها توفر لهم الجو الاسلامى الذى شربوا فيه ، ان هؤلاء الرجال يتطلعون لمثل أعلى يشتمل فى نوع من التنظيم السياسى والاجتماعى يستطيعون فيه تحقيق برامجهم القومية فى إطار حضارة اسلامية فى طبيعتها وصفاتها والتصير عنها ورغم ان المعتقدات الايمانية لهؤلاء ليس لها اثر كبير على سلوكهم فانهم ما يزالون متطلعين الى طريق الثقافة الاسلامية الامسية ويتمنون ان يحبطوا افلال الحضارة الأجنبية » .

(١٣) يراجع كتاب باللغة الألمانية لأحمد محيى الدين عن تركيا المعاصرة طبعه ليزرغ عام ١٩٦١ ، الذى يشير الى التيارات الفكرية التى تتنازع المثقفين الأتراك فى ذلك الوقت ومحو الخلاف بينها هو دور الاسلام فى مستقبل تركيا ، وكذلك كتاب آخر باللغة الألمانية تحت عنوان « من النور الى الظلمات » مؤلفه « محمد شمس الدين » طبعه ثانية فى استانبول عام ١٩١٤ ، الذى يدرس الحركات الاسلامية فى تركيا .

(١٤) لقد تجاوزنا عن الاختلافات الكبيرة فى آراء الكتاب والمؤلفين من أجل تصنيفهم فى مجموعات كبرى للتيارات الفكرية المتعارضة .

ب عنوان « الخلافة والسيادة الشعبية (١٥) » للدفاع عن مبدأ سيادة الأمة ، هذه المذكرة تشير الى الفارق الجوهرى بين الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية صحيحة أو غير صحيحة ويؤكدون ان الخلافة الحقيقية لم تستمر سوى فى فترة الخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل ، أما الخلافة الأخرى رغم انها تحمل فى الظاهر نفس الشكل ونفس الاطار فليس لها فى نظرهم من الخلافة سوى الاسم لأنها لا تمثل سوى الحكم المستبد التحكمى للملك أو حاكم مطلق (١٦) . وبما أنه مع المستحيل فى وقتنا هذا اقامة خلافة حقيقية (١٧) - فلا بد من التساؤل عما اذا كانت الأمة الاسلامية ملتزمة باقامة خلافة صورية (أى ناقصة) فى مكانها ، وتجب المذكرة بالنفى : تقول أن الالتزام بتعيين خليفة (الذى أوجبه الاجماع) لا يقصد به سوى الخلافة الحقيقية (الصحيحة) ، لذلك فان هذا الالتزام غير قائم الا فى العصر الذى نشأت فيه الخلافة الراشدة وقامت فى العصور الأولى .

انهم يقولون أن التوسع فى هذا الالتزام ورفعها الى مرتبة قاعدة عامة وجعله أساسا للحكم فى جميع العصور

(١٥) لقد أشرنا مرارا الى هذه المذكرة ، وقد نشرت لها ترجمة عربية بصفة « عبد الفتى سلى بك » كما نشرت لها ترجمة فرنسية فى مجلة العالم الاسلامى الفرنسية عام ٥٩ . ص ٥ - ٨١ .

(١٦) « من الميت الكلام عن الخلافة الحقيقية العادلة فى إيماننا لأن اقامة مثل هذا النظام أمر مستحيل ، فهو لم يوجد الا فى عهد الخلفاء الراشدين الأربعة الذى لم يدم سوى ثلاثين عاما ، أنه أصبح من ذكريات الماضى فكيف نستطيع أن نجد فى عصرنا شخصيات تتوفر فيها تلك الصفات العليا من الاستقامة والنزاهة المثل ، وأين نجدهم ، لقد انقرضوا منذ أكثر من ألف عام » الترجمة العربية للمذكرة ص ٤٦ : ٤٧ .

(١٧) تقول تلك المذكرة أنه فى عصرنا الماضى يكون من السخف الكلام عن خلافة « حقيقية وراشدة » لأن مثل هذا النظام مستحيل الآن ، ان هذا النوع من الحكم الذى وجد فى عصر الخلفاء الراشدين الأربعة لم يتجاوز أمدته ثلاثين عاما ثم طواه التاريخ ، ولن نجده فى عصرنا شخصيات تتوفر فيها تلك الصفات العالية والسلوك المثالى الذى توفر لديهم . (النص العربى ص ٤٦ : ٤٧) .

ينم عن جهل تام بالحقائق الدينية • أن شكل النظام أو كيفية سير الحكم يخضع دائما وقبل كل شيء لضرورات العصر الذي يقوم فيه الحكم ، أى للضرورات التى تقتضيها المصالح العامة والظروف الاجتماعية للشعب • أن القواعد التى تحكم هذا الموضوع تتغير مع تغير الظروف والضرورات وعليه فيمكننا أن نؤكد ما قاله فقهاء القانون بحق فى جميع العصور مع انه من المستحيل انكار تغير القوانين بتغير الزمن •

لهذا السبب امتنع الرسول عن وضع قوانين مدنية والتزم الصمت فى هذا المجال بكل اصرار •

بهذا التفكير تصور كتاب المذكرة انهم قدموا مبررا مع الشريعة الاسلامية لبدأ الفصل بين الخلافة والسلطة وأثبتوا أن المبادئ العصرية للنظم الدستورية مطابقة للإسلام • وانهم قد استمدوا من الشريعة مبدأ السيادة الشعبية فى الحكم الاسلامى (١٨) •

٥٥٦ — هناك كاتب اسلامى من الهند هو مولائ محمد بركة الله فى كتاب حديث أصدره (١٩) يؤيد مبدأ الفصل بين الحكم

(١٨) ان مترجم المذكرة الى اللغة العربية ذهب فى المقدمة التى كتبها ص ٣ الى تأييد وجهة نظر أصحاب أتاتورك ، وادعى أن الجمهورية التركية تماثل حكم الراشدين الأربعة • ونحن نذكر القارىء بأننا نعارض الرأى الذى ذهب اليه تلك المذكرة ، لأننا نرى أنه من التوفيق إقامة نظام الخلافة حتى ولو كانت ناصية (لأن النفس اذا وجد فاته لا يبرر القتل النظام) ...

تعليق :

تراجع المذكرة رقم (١٠٥) التى كتبها السنهورى فى مدينة ليون بطريق (١٩٢٣/٩/٢٩ م) تعليقا على قرار تركيا بفصل الخلافة من الحكومة التركية وقد أوردنا فيها فى الكتاب الثانى فى حاشية على البند ١١٩ فى الفصل الأول ...

(١٩) عنوانه (الخلافة) طبعة باريس عام ١٩٢٤ م ...

السياسي والسلطة الروحية في الاسلام (٢٠) بسبب الظروف السياسية التي تمر بالعالم الاسلامي في العصر الحاضر .

(٢٠) في كتاب الخلافة حيث يرى المؤلف أنه في الوقت الحاضر ليس من مصلحة العالم الاسلامي أن يستجيب لمن يدعون إلى انتخاب أحد من ملوك الدول الاسلامية الحالية ليكون خليفة للمسلمين ، ويقدم ضد هذه الفكرة الاعتراضات التالية :

(أ) يقول انه « في المسيحية كان الاميراطور قسطنطين الكبير هو الذي وضع القوة الروحية في خدمة السلطة الدنيوية (الوراثية) وقد لزم أوروبا ألب ستة لفصل بين السلطة الروحية والسلطة الملكية الدنية ، أما في الاسلام فإن مساوية هو الذي جعل الخلافة أداة في يد السلاطين . أنه في أيامنا فقط بعد ثلاثة عشر قرنا أصبح للأمة الاسلامية فرصة لانتخاب خليفة للنبي بالمعنى الصحيح لكلمة الانتخاب فيجب إذن أن لا تقع الأمة الاسلامية مرة أخرى في الخطأ القديم « بالاعتراف بصفة الخليفة لأحد الملوك » .

(ب) « ان الخلافة رمز للنقاء والكمال أما السلطنة الوضعية فكانت ترمز عادة إلى فكرة الدسائس الوضعية والدبلوماسية الملتفة ، خلال هذه الفرون الثلاثة عشرة ، ان هذا الخلط بين النقاء والدناءة قد اصاب الاسلام بأضرار تتجاوز ما حققه لنا من فوائد » .

(ج) « ان أي ملك مسلم يحكم اليوم سوف يصبح فوراً موضعاً للمكائد والدسائس من جانب القوى الأجنبية التي تسيطر على البلاد الاسلامية المختلفة ، وفي هذا الوقت الذي تمر فيه الأمة بحالة من الضعف سوف يكون من الحق حقاً السعي نحو كرامة من الممكن تجنبها إذ لا يوجد بلد مسلم في وضع يمكنه أن يتولى بطريقة مجدية وتالعة لمسؤولية الخلافة من النواحي السياسية أو الاقتصادية أو العسكرية أو التربوية فهل يكون من الحكمة عقلاً أن نضع على عاتقها عبئاً فوق طاقاتها لا يمكن أن تتحمله قواماً ؟ ان الدولة العثمانية ورغم سعة مواردها في المال والرجال لم تستطع أن تقاوم الهجوم الترس الذي مارسته الدول الأوروبية للتأمره على وجودها وكما أنها فهل تتوقع من هو أقل منها أن يحصل عبئاً عبرت من عن حملها ؟ » .

(د) « ان الرأي العام والتشور العام في الدول الأجنبية يقف ضد الوحدة السياسية للعالم الاسلامي يوشح - ان كلمة الوحدة الاسلامية في أيامنا هذه شعار يخيف العالم الأوربي » (الخلافة ص ٥٩ - ٦٠) .

لهذه الأسباب يفترض المؤلف بعد ذلك بصفة خاصة ضد فكرة ترشيح أي واحد من ملوك المسلمين الموجودين في ذلك الوقت وهم :

الشيخ حسين (الذي فقد عرشه بعد ذلك) ، والملك فؤاد ، والامير امان الله ياقانستان ، ص ٦٠ - ٦٣ .

عظيم :

هنا هذا الكاتب يفضل أن يوجد خليفة يمارس الشؤون الدينية فقط بعيداً عن السياسة . (=)

وهو يقول أن ممثلي البلاد الاسلامية عندما يجتمعون في القاهرة في مارس (١٩٢٥) (٢١) ، بناء على دعوة من المنظمات الدينية المصرية لانتخاب خليفة جديد فأننا نأمل بحماس شديد أن هذا الاجتماع الدينى المقدس سوف يتفضل بأن يأخذ بعين الاعتبار الحجج والحقائق التى تعرضها هذه الصفحات . فإذا اقتنع هؤلاء الممثلون (للأمة الاسلامية) بصحة ما نعرضه وبأمانته فلنا الأمل والثقة بأنهم سوف ينتخبون كخليفة رجلا يكون فقط القائد الروحى للإسلام . وانه سوف يدع جانبا المسائل السياسية . وبذلك فان جميع الجماعات الاسلامية سواء كانت دولا مستقلة أو كانت شعوبا خاضعة لحكومات غير اسلامية سوف تعترف بهذا الخليفة كممثل للأخوة الدينية وستكون أوامره هادفة الى شئون العبادات والأخلاق والتربية والدين والروحانية فى ظل الاخوة الاسلامية فى العالم أجمع . وعلى سبيل المثال مع المفيد أن يمد برنامجا دراسيا للمرشحين لئى نصب الامام أو المؤذن ويرسلوا من مقر الخلافة الى كل البلاد التى لها علاقات مع الخلافة . وعلى الخليفة كذلك أن يختار رئيسا للعج كل عام يقوم بما قام به الرسول فى حجة الوداع من القاء خطاب

(=) « ويلاحظ » أن مقترحات السنهورى راعت هذه الاعتبارات فرأى أن نبدا بإنشاء مؤسسة مستقلة للخلافة يقتصر عملها فى نطاق الشئون الدينية والثقافية - يرجع بند ٥٥٣ وما بعده » .

« كما يلاحظ أن الهند كانت فى ذلك الوقت مستمرة بريطانية - وكان المسلمون فيها أقلية - ومازالوا كذلك بعد استقلال الهند - فهم يرون أن اقتصار شئون الخلافة على المسائل الدينية والثقافية يتيح لهم أن يشاركوا مشاركة ايجابية ووسمية فى جميع شئونها ونشاطها . أما اذا كانت هيئة سياسية أو دولة فانهم سيكونون بيسدين عن سلطتها مزولين عنها .. لذلك فان المؤلف يرجع فى الظروف الحاضرة فى عصره لمسلمو الهند الراى الذى يفصل بين الهيتين .. » .

(٢١) أنه يقصد الإشارة الى المؤتمر الإسلامى فى القاهرة الذى انعقد بعد تأجيله . فى مايو (١٩٦٦) .

أثناء هذا المؤتمر السنوي لأخوة العقيدة الذين جاءوا من
شتى أجزاء العالم الى عرفات يذكرهم بهذا اللقاء المعبر عن
الرابطة المقدسة ويتكلم عن البركات التي نزلت على المسلمين
خلال العام والمحن والفظائع التي تعرضوا لها (٢٢) •
ويصف المؤلف بالتفصيل التنظيم الذي يقترح أن تقوم
عليه هذه السلطة الروحية الجديدة (٢٣) •

(٢٢) يقول المؤلف : « إن الحج مناسبة فيها يجب أن تقدم الشكر لله على ما أولانا من نعم ،
وتقدم وسائل الإغاثة اللازمة لموجبة الكوارث ، مثلا إذا حدثت مجاعة أو زلزال في أي
جزء من دار الإسلام فإن العالم الإسلامي يجب أن يوجه النداء لجميع المسلمين لكي يبعثوا
بالمعونات الى ضحايا هذه الكارثة ، في هذا الاجتماع الفريد في العالم يجب أن تقدم
للحجاج جميع المعلومات عن قضاياهم في كل ميادين النشاط الجديد للدعوة ، ويجب
لمحاضرتهم علما بمدد المعتاة الذين يبعثوا وعن البلاد التي ذهبوا اليها لنشر الدعوة وكم من
الناس قد اعتنقوا الاسلام وفي أي مكان أسس فهم مياديه الاسلام أو أخطأ الناس في
فهمها ، وبأي طريقة تم تصحيح هذه الانحرافات وهذه الأخطاء (الخلاصة ص ٦٧ : ٦٩) •
لقد وشمتا المؤلف بين أصعب الفكرة اللائقية على الرغم من أن آراءه لها صفة دينية
عقيدة لأن فهمه للنظام الإسلامي يبدو لنا أنه مطابق للأفكار القريبة ، فهو يتحدث كثيرا
عن السلطة الروحية في الاسلام ، ويصر صراحة على ضرورة فصل هذه السلطة الروحية
المرعومة عن السلطة السياسية •

(٢٣) يقترح المؤلف في برنامجه إنشاء مجلس أعلى للخلافة يكون أعضاؤه مبعوثين من المجتمعات
الدينية في البلاد الإسلامية ، وسوف يكون الخليفة مختارا من بين أعضاء المجلس الأعلى •
وتقسم الإدارة النامية للمخليفة الى عدة أقسام هي :

- (أ) إدارة الشؤون الدينية (لشئون الصلاة - شئون المواليد والوفيات والزواج) •
- (ب) الإدارة المالية أو (بيت المال) •
- (ج) إدارة التربية والثقافة العامة وتشمل الأقسام الآتية :
- (١) قسم التعليم • قسم التاريخ ، قسم العلوم الحديثة •

(د) ويدعو المؤلف أيضا لتنظيم الدعوة وتنظيم بعثات الدعوة الدينيين • أما عن مكان
الخلافة فإن المؤلف يعتبر « استانبول » للكان الأفضل لأنها في نظره هي العاصمة
التيالية لأية امبراطورية عالمية ، وقد كانت هذه المدينة منذ نشأتها مقرا رئيسيا
للدعاةين المسيحية ثم الإسلامية ، فإذا لم نستطع جعل استانبول مقرا للخلافة فإن
التمرة لا لها من تقاليد مجيدة وعريقة ، ولأنها كانت مركزا لكثير من الحضارات
والامبراطوريات تكون هي في نظره البديل الوحيد لتحل محل استانبول •

إن مجلة فرنسية (التي تحمل اسم « مجلة العالم الإسلامي ») تشير الى ما قام
به هذا المؤلف في الدعوة في اليابان حيث ألقى خمس سبوات قبل أن يستقر في روسيا
في اتصال وثيق مع الدعاية السوفيتية (كما تقول المجلة) ، وسبعة عشر عاما أخرى
في رحلات بالبلاد الانجليزية وتشير المجلة الى ما تضمنته كتابه عن الخلافة حيث يبدو أنه
كان مجلدا ترشيح الشيخ « أحمد السنوسي » للخلافة (كتابه ص ٣١٤ - ٣١٥) •

الاصلاح على غير أساس ديني :

٥٤٧ - هناك من يريدون بناء المجتمع في الشرق مرة أخرى على قاعدة لا يشوبها أى اعتبار ديني (٢٣م) . ولكن على العكس من الاندماجين المستغربين المتطرفين لا يريدون ادخال هذه الخطة اللادينية الا بالتدريج وهم فى متابعة عملهم يستلهمون النموذج من الحضارة الشرقية القديمة .

٥٤٨ - وفى التطبيق العملى لمخطتهم ينقسمون الى قوميين أنصار القوميات النصرية أو دعاة نظام عالمي (*) .
ان أنصار الاتجاهات النصرية هم أكثر بين السوريين الداعين للقومية العربية (٢٤) والأتراك دعاة القومية الطورانية . وقد أشرنا الى مظاهر نشاطهم من قبل .

أما عن الدعاة السياسيين لمجتمع عالمي فهم لم ينتظموا بعد فى أحزاب منظمة بل انهم يفتقرون الى نظرية واضحة تقوم عليها الوحدة الشرقية . ان الفكرة موجودة الا انه ينقصها برنامج محدد للعمل . وجمعية الرابطة الشرقية التى قد أشرنا من قبل اليها ليس لها طابع سياسى .

(٢٢م) ويمكن وضع حزب الوفد المصرى ضمن النوع الأول من هذه الجماعات . لأن نشاط الوفد ينحصر فى المجال القومى وحده الوحيد تحقيق استقلال مصر . والوفد يحترم جميع الأديان ويمتنع عن أى سياسة دينية . بل ان الناصر القبطية تشكل جزءا عريضا من أفكاره وأفعاله ، ورغم أن نشاطه الآن ينحصر تماما فى المسألة السياسية يبدو أن الوفد يتجه نحو الإصلاح فى مجال التطور الاجتماعى ويسمى للنظم دون قلقات عنيفة أو طائفية . [نقلت هذه الفقرة من المصطب الى الهامش] .

(٢٣م) تطبيق :

يقتصد الاتجاهات اليسارية الماركسية والاشتراكية فى ذلك الوقت - لكن بعد نشر الكتاب أصبح لهم أحزاب وبعثات سياسية متعددة وتبنت أراسم بعض المكونات . ولكنهم لم يصلوا الآن الى مرحلة التوفيق بين الاتجاه الماركسي والوحدة الاسلامية .. وهذا هو ما لاحظناه للألف .

(٢٤م) رأينا أن حركة الوحدة العربية قد سبقتها حركة للنهضة الأدبية للغة العربية . من السوريين الذين قادوا هذه الحركة ، تذكر من بينهم خليل وإبراهيم اليازجى ، والبستاني . وجورج زيدان ، وغيرهم .

الباب الثاني

خطوط عريضة لبرنامج المستقبل

٥٤٨ مكرر - في نهاية هذه الدراسة - نرى انه من المفيد أن نستخلص المقترحات التي تقدمها هذه الدراسة في مسجل اتجاه جديد لهذا النظام والتي يمكن أن تبني على اعتبارات عملية -

ان أحداث هذه العصور الأخيرة قد دفعت بنظام الخلافة الى مقدمة المشاكل المعاصرة - ولذلك لا نستطيع أن نتجاهل الاعتبارات العملية والاتجاهات المستقبلية لهذا النظام -

تلخيص النتائج النهائية لهذه الدراسة

٥٤٩ - سوف نعرض أولا النتائج النهائية للاجزاء المختلفة من هذه الدراسة في صورة نظرية مركزة :

هذه النتائج ستقدم لنا القاعدة التي تبرر الحل العمل لمشكلة الخلافة الذي نقتحه في الفصل التالي :

٥٥٠ - هنالك ثلاث أفكار أساسية من المهم التركيز عليها :

(أ) بما انه يستحيل اليوم تصور اقامة نظام الخلافة الراشدة أو الكاملة فلا مناص من اقامة حكومة اسلامية ناقصة (غير كاملة) وذلك على أساس حالة الضرورة للظروف التي يمر بها العالم الاسلامي حاليا .

(ب) هذا النظام الاسلامي الناقص يجب اعتباره نظاما مؤقتا وهدفنا المثالي هو السعي الى العودة مستقبلا للخلافة الراشدة (أي الحكم الاسلامي الكامل الشامل) .

(جـ) ان نظام الخلافة الراشدة التي يجب اقامتها مرة أخرى في المستقبل يجب أن يتصف بالمرونة ، لقد رأينا أن الشريعة الاسلامية لا تفرض اطلاقا شكلا معيناً لنظام الحكم . وكل نظام يتوفر فيه الخصائص الثلاثة المميزة للخلافة هو نظام شرعي وصحيح . ولكي نجعل المودة لنظام الخلافة

الراشدة يمكننا فانه يجب علينا البحث عن حلول يمكنها في وقت واحد أن توفق بين متطلبات الشريعة وأن تتجاوب مع الظروف العالية وذلك مع الأخذ في الاعتبار دروس التاريخ ٥٥١ - ان التاريخ في هذا الصدد يقدم لنا ثلاثة دروس أساسية :

(أ) ان جمع الاختصاصات الدينية والسياسية في يد هيئة واحدة يؤدي في النهاية كما أثبتته وقائع التاريخ الى تغلب الاعتبارات السياسية وسيطرة الهيئات والمؤسسات السياسية على الاختصاصات الدينية(*) وامتصاصها لها تدريجيا - ومن ناحية أخرى فان الفقه الاسلامي يعلمنا أن هذين النوعين من الاختصاصات مختلفان وتمارسهما هيئتان مستقلتان كل منهما عن الأخرى .

وأخيرا فان الأوضاع الحضارية الحالية توجب تأكيد هذا الاختلاف بطريقة واضحة حتى يجد كل من هذين النوعين من السلطات والهيئات المختصة لها والتي تختلف طبيعتها اختلافا جوهريا طريقة مناسبة للملء بصورة مرضية وملائمة لوظيفتها الخاصة . ينتج عن ذلك ان أحسن طريقة للجمع بينهما في الوضع الحالي لعضارتنا هو في رأينا أن يمهّد بمباشرة السلطات التشريعية لهيئة مختلفة ومستقلة عن الهيئة المكلفة بمباشرة السلطات السياسية . وهاتان الهيئتان يجب أن يخضعا للسلطة العليا لرئيس قد يحمل لقب (الخليفة) وهو الذي يجمع في شخصه هذين النوعين من الاختصاصات دون أن يمنع التمييز بينهما أو يحول دون استقلال كل منها في طريقة تنفيذها في العمل .

ان ذلك سوف يؤدي لوجود قدر من التوازن في سير

(*) إذا كان قصد الله والتشريع فحين نوافقه .

أعمال كل منهما يحول دون امتصاص احدهما للأخرى وسيطرتها عليها .

(ب) فيما يتعلق بتطبيق مبادئ القانون الاسلامى فقد رأينا ان هذا النظام القانونى العظيم وصل الى حالة من الركود أوقف نموه وتطوره بالقدر المناسب . لذلك نرى انه من الضرورى قبل التفكير فى وضع هذه المبادئ مرة أخرى فى ميدان التطبيق العملى أن نحث عن القيام بنهضة علمية للفقهاء الاسلامى مع التفرقة بين ما يتعلق بالأمور الدينية(*) البعثة وما يتعلق بالحياة الدنيوية من أحكام .

ان الأوضاع الحالية للحضارة تحتاج الى مرونة دائمة فيما يتعلق بالأحكام المتعلقة بالشؤون الدنيوية وذلك يضمن خضوع المواطنين مسلمين أو غير مسلمين لها .

(ج) أما عن وحدة العالم الاسلامى فتاريخ الخلافة يدل على أنها لم تستطيع أن تبقى طويلا فى صورة دولة مركزية فضلا عن انه من وجهة النظر الفقهية فانه ليس من المحتم أن يكون للوحدة شكل معين . وفوق ذلك فانه يجب علينا أن نأخذ فى الاعتبار الاتجاهات القومية والنزعات الانفصالية فى بعض البلاد الاسلامية وهى اتجاهات تزداد يوما بعد يوم . لذلك فانه يجب علينا أن نجد حلا يمكن أن يضمن صورة من الوحدة بين الشعوب الاسلامية مع اعطاء كل بلد نوعا من الحكم الذاتى الكامل . ان الحل الذى نراه يجب أن يضمن لنا تنمية القوميات لتكون القاعدة المتينة لبناء المستقبل مع كبح جماح النزعات العنصرية حتى تتمشى مع تكوين جماعة عالمية فى إطار جامعة شعوب شرقية ، وهذا هو الحل العملى فى نظرنا .

(*) يقصد العقيدة والمبادئ .

الفصل الثانى

التطبيق العمل للنتائج السابقة فى المستقبل

٥٥٢ - علينا أن نبحث كيف يمكن أن نحقق بطريقة عملية ، هذه التطلعات العالمية التى تتبناها نموها فى أجزاء مختلفة مع العالم الشرقى ذى الحضارة الاسلامية فى المستقبل .

يبدو لنا أن هذا يمكن تحقيقه بالجمع بين النقاط الثلاثة التى أشرنا الى أنها كفيلة باستمادة المقومات الجوهرية للخلافة الصحيحة فى الوقت الحاضر :

٦ - الجمع بين الاختصاصات المتعلقة بالشئون الدينية والسياسية

٥٥٣ - فى هذه الناحية لقد أشرنا الى ضرورة التمييز بين التنظيم الدينى (الفقهى) والتنظيم السياسى بشرط الجمع بينهما تحت الولاية الشاملة للرئيس (الخليفة) .

ان النقطة الدقيقة فى هذا الاقتراح هى اقامة تنظيم دينى لم يكن له وجود حتى الآن على صورة هيئة متميزة ومستقلة ، لكن بحث هذه المشكلة الصعبة سوف يمكننا من تحديد الشكل الذى نقترحه لاعادة نظام الحكومة غيرالصحيحة باعتبار انه النظام الوحيد الممكن اقامته فى الوقت الحالى .

فى هذا الاطار تكون الهيئة الدينية بالصورة التى سوف نعرضها هى المحرك الأساسى لهذه الحكومة غير الصحيحة وذلك حتى تحين اللحظة التى يمكن فيها أن يضاف إليها التنظيم السياسى الذى يمكن وحده أن يتيح لنا العودة الى نظام الحكومة الصحيحة الراشدة (١) .

تشكيل هيئة الشئون الدينية

٥٥٤ - يمكن أن تشمل الهيئة العناصر الآتية :

(أ) الرئيس المنتخب بمعرفة الجمعية العامة للهيئة بناء على ترشيح المجلس الأعلى (الخليفة) .

(ب) الجمعية العامة للهيئة (الخلافة) : كل دولة وكل جماعة اسلامية (٢) يمكنها أن ترسل كل عام عددا من المندوبين يتناسب مع أهميتها ، هؤلاء (المندوبون) يكونون جمعية عامة يرأسها الخليفة أو مندوب من قبله .

(ج) المجلس الأعلى للهيئة : كل دولة أو جماعة اسلامية يكون لها مندوب أو أكثر فى هذا المجلس الذى يجتمع عدة مرات خلال العام فى مقر الهيئة وتحت رئاسة رئيسها (الخليفة) (٣) وسيكون أعضاء المجلس أقل بكثير عن عدد الأعضاء فى الجمعية العامة .

(١) اننا لا نرى أننا نقدم حلا نهائيا غير قابل للتغيير ، وانما نعرض هنا الحل الذى يبدو لنا أكثر مناسبة مع أوضاعنا الحالية .

(٢) يعتبر من الجماعات الاسلامية كل أقلية اسلامية فى بلد غير مسلم (كالهند ، الصين ، بولند الخ) ، وكذلك البلاد الاسلامية غير المستقلة .

(٣) فى النص الرئيسى يصف الرئيس بأنه الخليفة والهيئة بأنها خلافة - ولكن هذه التسمية سابقة لأوانها لأنها تناقض للبدأ الذى يؤكده دائما وهو أن نظام « الخلافة » يقوم على الجمع بين الاختصاصات المتعلقة بالشئون الدينية - ونعتقد أنه يقصد بذلك شئون الشريعة والفقه والقائد والبيادب .

ان المجلس الأعلى يشكل خمس لجان من بين أعضائه ،
وهي :

- ١ - لجنة لشئون العبادات والتنظيم الداخلي .
- ٢ - اللجنة المالية (٣) .
- ٣ - لجنة الحج .
- ٤ - لجنة التعليم والدعوة .
- ٥ - لجنة العلاقات الخارجية (٤) .

(٢) نحن نعتقد أن نصف الزكاة الواجب على المسلمين دفعها كل عام يمكن أن يدفعها بأنفسهم خزينة الخلافة ويكون على الخلافة أن توجه هذا النصف إلى أربعة من المصارف الفرعية الثمانية للزكاة وهي :

- ١ - في سبيل الله .
- ٢ - سهم المألفة قلوبهم .
- ٣ - سهم عتق الرقيق لتسهيل تحريرهم وبه تساهم الخلافة في مهمة القضاء على الرق .
- ٤ - سهم السالمين عليها .

(كما أن خزينة الهيئة سوف تساهم في تمويلها مساهمات من الحكومات ومن الجاسات الإسلامية ومن الهبات والأوقاف الخ) .
(٤) علاقة الهيئة مع البلاد الإسلامية تكون من خلال أعضاء لجان تؤسس في كل بلد ، علم اللجان سيكون لها فوق هذا عمل أساسي في الجباعات فسيكون على هذه اللجان تعيين المبعوثين في الجمعية العامة ومجلس الهيئة .

ويحسن أن يوجد مجلس للمجتهدين يضم ممثلين لكبار علماء الفقه الإسلامي تحت رعاية الهيئة ، وتكون مهمة هذا المجلس إصدار فتاوى في موضوعات الفقه الإسلامي التي يتم اختيارها عن طريق الاتصال بفكر الحضارة الحديثة .

سوف يكون هذا المجلس مستقلا عن الهيئة لأنه يمثل بطريقة ما السلطة التشريعية الإسلامية في حين أننا نعتقد أن هذه الهيئة تقوم بمهمة تنفيذية للتشريعة الإسلامية (فيما يتعلق بالشئون الدينية التي قد تتدخل عنها الحكومات وخصوصا إذا كانت حكومات أجنبية أو وطنية لا دينية ...) .

(ونحن نعتقد أن مجلس المجتهدين هو الذي يكون العنصر الأساسي للهيئة ، ويكون الاجتهاد في الفقه هو المهمة الأولى للهيئة* ، وتكون الهام الأخرى قانونية وقاصرة على ما تشغل الحكومات عنه - لأنها في الأصل من اختصاص الحكومة ، وتلتزم بالقيام بها طالما كانت منتظمة للإسلام ولو كانت ناقصة .. فوجود الهيئة ضروري للشعوب الإسلامية الخاضعة للحكم الأجنبي أو لحكم لا ديني ، أو لحكم ينتمي للإسلام ولكنه لا يهتم بهذه الشئون لسبب ما ...) .

(*) تطبيق :

هذا يؤكد ما رأيناه من أنه يقصد بالشئون الدينية : الفقه والتشريع .

٢ - اختصاصات هيئة الشؤون الدينية

٥٥٥ - الهيئة في مجموعها سوف تباشر جميع اختصاصات الشؤون

الدينية التي عددها من قبل والتي تختص بها الحكومة الإسلامية الكاملة - ولكنها تتكون من عناصر سيكون لكل منها اختصاص محدود من الصلاحيات ، على النحو التالي :

(أ) الرئيس (الخليفة) باعتباره ممثلاً للعالم الإسلامي سوف يكون الرئيس الأعلى لهذه الهيئة ويباشر سلطاته طبقاً للقانون ، ولكن رئاسته غير كاملة (ناقصة) طالما أن التنظيم السياسي (جامعة الشعوب الشرقية) لم تكتمل .

(ب) الجمعية العامة : عملها الأساسي هو مناقشة التقرير السنوي الذي يقدمه المجلس الأعلى عن أعماله وإصدار رغبات يدرسها المجلس .

(ج) المجلس الأعلى : يتخذ قرارات بشأن كل مسألة بعد أن تتم دراستها بمعرفة اللجنة المختصة .

٥٥٦ - إن الهدف الأساسي لهذا المجلس سوف يكون ما يلي :

- تمكين الخليفة - في مباشرة صلاحيته الدينية - من الاستمارة بهيئة شوري هي المجلس الأعلى وتراعى في نفس الوقت التعبير عن اتجاهات الرأي العام للعالم الإسلامي من خلال الجمعية العامة التي تجتمع مرة كل عام ، وبذلك يستطيع المجلس الأعلى أن يراعى هذه الاتجاهات ، إن هذا الحل سوف يضمن التعاون بين كل البلاد الإسلامية ، ويجعل من الهيئة (الخلافة) تنظيمًا عملياً مفيداً وتستطيع الجماعات الإسلامية المبعثرة في البلاد الأجنبية أن تندمج بذلك مع شعوب الأقطار المستقلة في وحدة دينية تباشر نشاطها كجماعة أو أمة واحدة بموجب قرارات نهائية ولا تكون الهيئة (الخلافة) بعد ذلك مجرد صورة أو علاقة تاريخية .

٥٥٧ - هناك ملاحظة ختامية هي أن نظام الهيئة يجب أن يكون له وجود شرعى معترف به فى جميع البلاد وأن تكون له شخصية دولية ، لأن الهيئة تحتاج الى وسائل تدخل فى نطاق العلاقات الدولية لتقوم بدورها فى حماية المصالح الدينية للمسلمين الذين مازالت الأغلبية العظمى منهم تتكون من رعايا لدول أجنبية ، ان مسألة وجود تمثيل دبلوماسى للهيئة وتمثيل الدول الأخرى لديها هي مسألة دقيقة ليس من المكلف القطع فيها برأى الآن ، وان كان المبدأ يبدو لنا رغم ذلك مقبولا على الأقل فيما يتعلق بعلاقات الهيئة مع البلاد الإسلامية (٥) .

(٥) فى رأينا أن الوسيلة الصليبة للتوصل الى تأسيس هيئة عالمية اسلامية هو البدء بانشاء الهيئات الوطنية اللازمة فى كل بلد اسلامى ، من الجيد أن نتقدم مؤتمرات اسلامية من وقت لآخر لتتبع الحركة ولكن يمتد المسلمون مناقشة شئون التنظيم المالى المنتظر . انه فقط عندما نتضح فكرة الهيئة العالمية ، ونحن تؤسس هيئات وطنية لهذا الغرض فى جزء كبير من العالم الاسلامى ، حينذاك يصبح عقد المؤتمر الاسلامى ونجاحه ممكنا . لاتعداد النظام التأسيسى لهذه المنظمة . خلال العام الحالى اجتمع اثنان من المؤتمرات الاسلامية واحده بالقاهرة فى (١٣ - مايو ١٩٦٦) والثانى بمكة فى (٨ يونية ١٩٦٦) .

لقد اشرنا فيما سبق الى الاعمال التحضيرية لاعداد اجتماع مؤتمر القاهرة وهذا هو مظهر جلسات هذا المؤتمر كما نشر فى المصنف المصرية :

افتتح المؤتمر بحضور مندوبين وشخصيات ينتسبون الى البلاد الاسلامية المختلفة (مصر ، سوريا ، فلسطين ، العراق ، الجزائر ، الهند ، الفونيسيا ، ليبيا ، تونس ، المغرب ، الترانسفال ، بولونيا) شكلت لجنتان لنفسى للوسائل المطلوبة على المؤتمر وقد عرض تقريرهما فى الاجتماع العام فاقترعا - تقرير اللجنة الاولى يشتمل على ما يلى :

(١) يجب أن يوجد خليفة هو الرئيس الدينى والدلى لى العالم الاسلامى ويجب ألا يكون للاسلام سوى خليفة واحد تتوفر فيه الشروط اللازمة فىمن يتولى الخلافة .

(وهذه الشروط تكون ضرورية اذا استطاع العالم الاسلامى أن يجد من تتوفر فيه هذه الشروط) .

(ب) ان اقامة الخلافة واجب الزمى .

(ج) تولية الخلافة تتم بواسطة من الخليفة السابق وببداية اهل الحل والعقد ، أو بسيطرة وتطلب حاكم مسلم ولو أنه لا تتوفر فيه شروط العملية (ترى بذلك أن اللجنة لم تفرق بين الخلافة الصحيحة والخلافة الناقصة) .

اما تقرير اللجنة الثانية فضمن ما يلى : (==)

٢ - تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية

٥٥٨ - هذه أصعب مشكلة وربما كانت المائق الأكبر لاعادة الخلافة الصحيحة - هناك عقبتان أساسيتان :

١ - لكي يكون تطبيق الشريعة الإسلامية في الوقت الحالى مؤيدا من المواطنين غير المسلمين يجب أن يكفل لهم المساواة التامة مع المسلمين ، وعلاوة على ذلك ألا يعترتب عليه انتقاص من حريتهم الدينية .

٢ - بالنسبة للمسلمين أنفسهم فإن التشريع الإسلامى لا يمكن تطبيقه الا بعد ادخال ما يستلزمه التطور فى بعض أحكامه وخاصة منها ما يتعلق بالناحية الاقتصادية أو المعاملات العقارية ليصبح متجاوبا مع ضرورات الحضارة الحديثة .

(=) (١) أنه فى الحالة التى يمر بها العالم الإسلامى حاليا يتطو تولى خليفة مع الالتزام بكافة الأحكام الشرعية .

(ب) لواجبة هذا الوضع يجب على المجلس الإدارى للمؤتمر الإسلامى العالى فى القاهرة أن يولى اتصالاته مع العالم الإسلامى بواسطة لجان تؤسس فى كل بلد إسلامى والدعوة لفتح مؤتمرات إسلامية من وقت لآخر ، لكي يستطيع إيجاد حل لمسألة الخلافة .

فى الجلسة العامة تقرر أن المؤتمر القادم سوف ينعقد بالقاهرة (ولكنه لم ينعقد) أما عن مؤتمر مكة فقد علمنا من مصر أنه بتاريخ (٨ - يونيو) انتدحه الملك ابن آل سعود واشترك فيه تسعة وخمسون مندوبا يمثلون مسلمى الهند وروسيا ، أفغانستان ، فلسطين ، نجد وعسير والجزائر ، مصر والسودان وقد تولى رئاسته الشريف عدنان أما رؤساء بعثات الهند وروسيا فقد عينوا نائبين للرئيس (نقلا عن مجلة منبر الشرق ليوم ١١ - يونيو عام ١٩٢٦) ، أما عن خطاب الافتتاح الذى ألقاه الملك ابن آل سعود فقد نشرته مجلة السياسة يوم (٩ - يونيو - ١٩٢٦) ، لقد اعترف الملك فيه للمؤتمر بالحريّة المطلقة للمناقشة بشرط ألا يتدخل فى مسائل السياسة الدولية ولا يتدخل فى العلاقات بين الشعوب الإسلامية وحكوماتها .

ونلاحظ أن المؤتمر كان هدفه أن يناقش مستقبل الجزائر .

يجب إذن بذل مجهود علمي شاق لاجتياز هذه المواقف ،
والى أن يتم هذا العمل فإن القوانين السائدة تستمر الآن في
البلاد الاسلامية طالما أن الشريعة الاسلامية لم تها لتطبيق
العملى الفورى ، ولكى تستبدل الشريعة الاسلامية بهذه
القوانين فإن تطوير الفقه الاسلامى يجب أن يشمل مرحلتين :
● مرحلة علمية ● مرحلة قانونية

١ - المرحلة العلمية

٥٥٩ - هذه هى المرحلة التمهيدية وهى الأكثر صعوبة - وهى
تتضمن القيام بحركة أبحاث نظرية هدفها دراسة الشريعة
الاسلامية على ضوء القانون المقارن .

فى نظرنا يجب أن تكون نقطة البداية لهذا المثل الفصل
بين الجزء الدينى والجزء الدنيوى للشريعة الاسلامية (٦) .
وفيما يتعلق بالجزء الدنيوى يجب التمييز بوضوح بين
الأصول الثابتة والقواعد أو الأحكام المتغيرة (٧) .

(٦) ان الجزء العقيدى يخرج عن دائرة دراستنا ، لأنه يجب أن يبقى من اختصاص علماء
الشريعة ولما كانوا يفرقون بين علماء العقيدة وعلماء الفقه (المتكلمين والقضاة) فغرى
أن علماء العقيدة الى جانب علم الكلام وهو موضوعهم الأسلى فانهم يخصصون كذلك بجانب
من الفقه الخاص بالمبادىء .

تعلق :

« وقد بين فى المباحث (٨) انه يقصد بالجزء الدينى الأحكام التى لا تطبق على غير
المسلمين » .

(٧) الأصول الثابتة هى المبادئ للبنية على أسس دائمة من شأنها أن تتكرر فى كل الأزمان
والأماكن ، أما القاعدة المتغيرة فهى تتأثر بحالة الحضارة فى مكان وزمان معينين - وبينما
تكون أصول الثابتة دائمة وعالية فإن القواعد المتغيرة تكون مرتبطة بظروف الزمان
والمكان .

تعلق :

« ولم يشر الى معيار التفرقة بين النوعين - ولكن الفقه يقدم معيارا مستمدا من طبيعة
مصدر الحكم - فما كان مقررا بنص قطعى من أحكام الفقه فهو ثابت لا يقبل الاجتهاد
- وعبروا عن ذلك بقاعدة أنه لا اجتهاد فى مورد النص - وللقصود هو النص قطعى الوجود
والدالة » .

٥٦٠ - يمكن أن يمر العمل بمرحلتين : مرحلة الجهود الفردية ثم مرحلة الجهود الجماعية - وللبداء في هذا العمل يجب أن يقوم رجال مؤهلون بدراسات جديدة لتاريخ الفقه ومنهج الشريعة الإسلامية -

في هذه الدراسة يجب على هؤلاء العلماء أن يراعوا أن الشريعة الإسلامية قابلة للتطبيق على غير المسلمين من المواطنين كذلك - لهذا فإن عليهم التمييز بين القواعد التي لها طابع ديني وتلك التي تكون ذات طابع قانوني بحث في الفقه الإسلامي ، فالنوع الأول تحتفظ قواعده بقوة معنوية يفرضها الضمير على المسلم ، أما قواعد النوع الثاني فهي وحدها تدخل في نطاق القانون بالمعنى الصحيح وتطبق على جميع المواطنين سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين . .

في نظرنا أن فكرة الشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق على نطاق عالمي يجب أن ندافع عنها ، لقد كتب الدكتور **Enrico Iannale** يقول : ان الشريعة الإسلامية دقيقة وثابتة من حيث صياغتها ، لكنها مع ذلك تتلاءم مع ضرورات الواقع ، وأن تطورها لا يقلل من قيمتها وفعاليتها . لقد بقيت قرونا طويلة محتفظة تماما بحيويتها ومرونتها رغم صياغتها الدقيقة التي تعطى أحكامها صبغة دينية .

بالاختصار فإن الشريعة تحتوي على الروح العالمية للحضارة (٨) وهي تهدف إلى القيم الروحية حتى وهي تنظم

(٨) راجع (أفريكانزا باتو) في كتابه الإسلام وسياسة الخلفاء (بالاطالية من ١٤٠/١٤٦)
ونجد كذلك أبحاثا شقيقة عن الروح المصرية في الإسلام باريس ١٩٢٢ الأستاذ كرسيتيان شرفيل **Christian Charfil** في كتابه « الروح المصرية في الإسلام » ، تراجع مجلة الشرق الحديث العدد الأول (٢٦) من ٢٦٤ ، التي نشرت مقالاً للدكتور/ جودج سمنة وهو سودي غير مسلم تحت عنوان « الشرق أرض الإسلام » وهو يبرز روح التسامح في الإسلام وقدرته الطبيعية لتأمين المساواة المدنية لصالح الأقليات الدينية في الشرق ...

الأشياء العادية • ان كل الأفكار الزائفة عن الشريعة هي من الأخطاء النفسية التي قد تصدر عن أشخاص أذكياء وغير متحيزين ولكنهم ليسوا على دراية كافية : انها تصدر عن الخلط في تفسير السنة (يقصد الشريعة) وتحديدها • ان خلافة صحيحة جديدة عليها أن تمحو كل ما قيل وحدث في تاريخ الاسلام بعد السوابق المقدسة للخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل • ان هذا لا يعني أن الخلافة عليها هدم أو نسيان أو اهدار الصرح العظيم للمعلوم الاسلامية التي أعطت العالم شريعة خالدة متفوقة في أحكامها عن القوانين الأوروبية انها سوف تستفيد من اجتهادات الأئمة مؤسسي المذاهب الأربعة ، وسوف تستبعد الخلافة كل ما يعوق النهضة الاسلامية وسوف تقودها نحو الحياة والحضارة المعاصرة . . .

قد ينتج عن هذه الحركة العلمية بالطبع اختلافات في وجهات النظر ولكن سوف يكون لهذه الخلافات المحسنة فضل التمهيد للاجتهاد الجماعي للتنظير ومن أجل تحقيق هذا الهدف الملحق يمكن انشاء معاهد قانونية وطنية أولا وعالمية بعد ذلك ، ويمكن انعقاد مؤتمرات مؤقتة أو مستمرة . .

بذلك نصل الى درجة من الاستقلال الفقهي تكون القاعدة لعمل تشريعي خصّص (٩) •

(٦) حاشية :

ان وجوب دراسة الفقه الاسلامي ولتح باب الاجتهاد ليكون تطبيق الشريعة اساسا لاستقلالنا الفقهي كان من اول الموضوعات التي شغلته في مذكراته طول حياته ويكفي في ذلك مراجعة ما كتبه بتاريخ ١٦٢٢/١/٢١م في مدينة ليون (مذكورة رقم A) التي اشرنا اليها في تعليقاتنا على مقدمته

كما ورد في المذكرة رقم (١٤) في ليون بتاريخ (٢٥/شباط/١٦٢٢م) قوله : « وددت لو وفقني الله الى خدمة بلادى في أن اشترك في عمل لانهائش الشريعة الاسلامية وجعلها سائلا للتقنين في الوقت الحاضر » • (=)

٢ - المرحلة التشريعية

٥٦١ - الأساس في هذه المرحلة هو السير في تدوين الشريعة بطريقة حذرة وتدرجية ان الأحوال الشخصية الخاضعة فعلا للشريعة الاسلامية فيما يتعلق بالمسلمين يمكن لها أن تكون أول ميدان للتجربة التشريعية ، وهى لم تواجه فى أغلبية البلاد الشرقية أية منافسة من تشريعات أخرى ، لكن فى هذا

(=) وفى المذكرة رقم (٥٧) التى كتبها فى مدينة ليون بتاريخ (٢ يناير ١٩٢٢ م) قلا ما يأتى : « وحدث لو خضعت القانون فى شيئين : أن اصل فى الشريعة الاسلامية حيل للناس بالحاضر ، وأن اصبح شرحا للقانون المصرى يشمل الأحوال الشخصية ... » . كما ذكر فى مذكرته رقم (١٢٨) . التى كتبها فى باريس بتاريخ ٢٢ نوفمبر ١٩٢٢ م ما يلى :

« يشغل الى أنه يجب فى النهضة للرجوع للشريعة الاسلامية بذل مجهودين مستقلين الى حد ما ، المجهود الأول يتعلق بالقانون الخاص والمجهود الثانى يتعلق بالقانون العام ، ولهذا يحسن انشاء هيئات للعمل على تبين القانون الدول والقانون النظامى الاسلاميين على مثال الهيئات الغربية التى تسهل للقانون الدول الغربى والقانون الدستورى ... » . وفى المذكرتين رقم (٢٠٦ . ٢٠٧) اللتين كتبهما فى دمشق فى ١٢ ، ١٣ مارس ١٩٤٤ م) عرض خطة مقبلة لدراسة الفقه الاسلامى بكلية الحقوق ، وتكلم بعد ذلك عن انشاء معهد مستقل للفقه ومجلة ومؤلفات علمية وفيما يلى نص المذكرتين :

« أسجل هنا مشروعا لدراسة الفقه الاسلامى دراسة علمية حديثة : يحسن البدء باتشاء دبلوم فى قسم الدكتوراه بالجامعة للفقه الاسلامى تكون .. الى جانب الدبلومات الثلاث الموجودة - إحدى الدبلومين الضروريتين للحصول على درجة الدكتوراه فى القانون . ويدرس فى هذه الدبلوم الفقه الاسلامى بمذاهبه المختلفة ومقارنة الفقه الاسلامى بالقوانين الغربية وأصول الفقه الاسلامى وتاريخ الفقه الاسلامى » . « وبعد أن تقوم هذه الدبلوم على أساس قوى ينشأ معهد للفقه الاسلامى تكون مدة الدراسة فيه سنتين احدهما تدرس فيها العلوم المتقدمة وتنتهى بدبلوم للدكتوراه كما كانت من قبل والاخرى تكمل السنة الاولى ويدرس فيها القانون العام فى الفقه الاسلامى والقانون الدول (من عام وخامس) فى الفقه الاسلامى والقانون الجنائى فى الفقه الاسلامى وقانون المرافعات فى الفقه الاسلامى - وتنتهى دراسة السنتين فى المعهد بدبلوم عليا متنازة فى الفقه الاسلامى ، ويستطيع من يحصل على هذه الدبلوم أن يحصل على درجة الدكتوراه فى الفقه الاسلامى اذا هو قدم رسالة - وحله الدكتوراه فى الفقه الاسلامى فى غير الدكتوراه فى القانون التى قد يكون إحدى دبلومها دبلوم الفقه الاسلامى كما تقدم » . « بعد أن تستقر هذه الخطوة الثنائية - خطوة الشهد التابع للجامعة - تأتى الخطوة الثالثة وهى استقلال هذا المعهد عن الجامعة فيصبح معهدا ذا شخصية متويزة وميزانية مستقلة وتكون دراسته للفقه الاسلامى بالطرق الآتية : (==)

المجال يجب جعل الشريعة الإسلامية كفيلة بالتطبيق على غير المسلمين ذلك أن هؤلاء يقابلون متاعب شديدة التعميد ناتجة عن تعدد الجهات القضائية الطائفية ، وعدم وضوح تشريعاتهم الخاصة ، لذلك حاليا كثيرا ما يلجأون الى القضاء الاسلامي الذي يفضلونه على محاكمهم الطائفية ولاسيما في الأمور المالية (مثل التبركات) ويفضل الحركة العلمية التي يجب

(=) ١ - طريق التدريس واسماء الاجازات العرفية للطلبة . ويبنى المعهد في سنته الأولى يضرر للعلوم الفقه الاسلامي التي تصلح أن تكون إحدى دبلومات الدكتوراة في القانون ، وفي سنته الثانية يضرر للعلوم العليا المتأخرة في الفقه الاسلامي التي اذا اقررت برسالة - تمنح الطالب درجة الدكتوراة في الفقه الاسلامي ويجوز منح هذه الدرجة لطلبة الجامعة وطلبة الأزهر . ويرصد في ميزانية المعهد عشرون مكانة دراسية للطلبة يخصم بعضها للطلبة المسلمين غير المصريين .

٢ - طريق انشاء مجلة للفقه الاسلامي .

٣ - طريق نشر سلسلة من الكتب والرسائل في الفقه الاسلامي .

وينبغي أن يرصد في ميزانية هذا المعهد خمسة كراس على الأقل ، كرسى منها للفقه الاسلامي وكرسى ثان للفقه الاسلامي للقارن في مذاهبه المختلفة وكرسى ثالث للفقه الاسلامي للقارن بالتوازي الفريية وكرسى رابع لاصول الفقه وكرسى خامس لتاريخ الفقه ثم يرصد العدد المناسب من الاساتذة للمساعدة وللدرسين للمعدين . وينبغي أن يرصد كذلك في الميزانية مبلغ كاف لانشاء مكتبة كبرى في الفقه الاسلامي تكون حاوية لجميع الكتب الهامة في الفقه وفي العلوم الفصيلة به .

علا على المحاولات الثلاث المتعاقبة التي يمر بها المشروع : انشاء دبلوم في قسم الدكتوراة ، ثم انشاء معهد تابع للجامعة ، ثم جعل هذا المعهد مستقلا له شخصية سنوية وميزانية مستقلة .

ولما كان هذا المشروع قد استغرق تكثيري فالتى ذكرت في تطبيق المبادئ المنظمة في وضع ميزانية مستقلة للمعهد في خطوته الأخيرة . حيث يصبح معهدا مستقلا ٠٠ . انتهت للدكرتان ٣٠٦ - ٣٠٧ .

لقد وصل اهتمام هذه الفكرة الى الحد الذي أشار اليه في الجزء الباقي من المذكرة الذي لم ننقله - حيث قال انه « لم يتألف من تطبيق المبادئ المنظمة في اعداد ميزانية للمعهد في خطوته الأخيرة حتى يصبح معهدا مستقلا » بل اضاف للميزانية بعض أسماء بعض الاساتذة الذين يرى أنهم يصلحون للتدريس فيه ٠٠ (=)

أن تسبق المرحلة التشريعية سيمرضن فقه الأحوال الشخصية بأملوب عصرى يبرز استقلاله عن الاعتبارات العقيدية ويسمح للمشرع أن يختار من الآراء فى الفقه الاسلامى ما يتمشى مع الاتجاهات الاجتماعية الحديثة مما يجعل هذا التشريع شاملا للمواطنين غير المسلمين .

٥٦٢ - إذا نجحت التجربة فى مجال الأحوال الشخصية يمكن أن نتقدم خطوة أخرى نحو القوانين المتعلقة بالأموال المقارية، وفى هذا الموضوع سوف نصطدم فى بلاد مثل مصر بصعوبة من نوع آخر ، نتيجة لتطبيق تشريعات أجنبية منذ زمن طويل ألحمت على الأعراف القانونية فى هذه البلاد ، وقد يترتب على التغيير المفاجئ زعزعة استقرار العلاقات القانونية ،

(==) وفى المذكرة رقم (٢٧٥) التى كتبها فى الاسكندرية فى ١٢/١١/١٩٥١ م . قال :
« لقد ازدهت يقينا ، وأنا اليوم أستقبل السابعة والخمسين من عمرى ، أن مشروع الفقه الاسلامى وما يشيخ لهذا الفقه المجيد من دراسة علمية فى ضوء القانون المقارن ، قد انخرس فى نفسى وأصبح جزءا من حياتى ، يكبر معها ولكنه لا يشيب ولا يهرم ، وقد وأتاني توفيق الله وسعد القانون الذى المصرى ثم القانونى الذى السورى ثم القانون الذى العراقى . فأصبح الآن من المستطاع أن ... يستخلص من هذه التفقيقات الغلظة « قانون مدنى عربى » هو الذى يكون محل الدراسة والمقارنة بالفقه الاسلامى المجيد .
لذا ما استطعت أن أحقق أملا يجرى فى نفسى قاسمى جلسة الفول العربية على أن تفتح جامعة علمية للثقافة العربية تحدث فى شأنها الى الأبد العام أمكننا دراسة الفقه الاسلامى والقانون الذى العربى فى معهد خاص ينشأ فى داخل هذه الجلسة . فإلهم اكتب لى أن أحقق هذا الأمل القدس الذى تنطوى عليه جراتى ويهفو له قلبى ولا يبرح ذاكرتى منذ سن الشباب الى اليوم وقولى اللهم على الاشغلاخ به »

وفى مذكرته رقم (٢٧٧) التى كتبها فى الاسكندرية بتاريخ (١١ أغسطس ١٩٥٢ م) قال :

« لقد شاء الله أن يكون هذا العام هو الذى يفتح فيه معهد الدراسات العربية المالية فاللهم وقضى ال خدمة الفقه الاسلامى فى هذا العهد ، وإنجل جهوى فى خدمة نواة لفرس عظيم »

لذلك لا يمكن العمل على استبدال هذه التشريعات ليحل محلها قوانين ذات لون وطني وإسلامي إلا على مراحل تدريجية (٩) .

إن سياسة التعديل التدريجي المنفذة بعذر وتدرج تفرض نفسها سواء في نطاق القانون الخاص (فيما عدا القانون المدني) ، أو في القانون العام وهي الحالات التي تولت الحركة العملية تطويرها (١٠) .

(٩) يمكن أن تبدأ الخطوة الأولى بتقرير مبدأ دستوري يجعل الشريعة الإسلامية هي القانون العام . ومعنى ذلك أنه في حالة عدم وجود نص وفي يلتزم القاضي بتطبيق أحكام الفقه الإسلامي التي تقرها الحركة العلمية التي أشرنا إليها ويستمر ذلك طالما أن القوانين المستوردة لم تلغ . بذلك يتعود القضاء الرجوع إلى مصادر الفقه الإسلامي ومراجعته في حالة عدم وجود نص في القوانين الأجنبية التي تطبق في بلادنا باعتبارها قوانين وضعية وبذلك يبدأ التطور في البيئة القانونية عندنا . أما الخطوة الثانية فتكون بالناء فعل للقوانين المستوردة التي تكون في مستوى أقل من الفقه الإسلامي وتطبق بدلا منها الأحكام الإسلامية التي تنتج عن الحركة العلمية التي نلصق لها .

إن ما ينبغي من أحكام القوانين المستوردة بعد حائين الخطوات يجب أن يحل محلها الفقه الإسلامي بعد تطويره ليطبق دون إخلال باستقرار العلاقات القانونية في المجتمع .

(١٠) في حالة وضع الفقه الإسلامي في صورة تقنين حديث يحسن استكمال صياغة تشريعية مرة تسمح للقضاء بمراعاة للإلحاح بين النصوص الثابتة وبين الحاجات للتغيير والضرورات العملية على ضوء التوجيهات العامة التي يرسمها الفقه . من المرغوب فيه أيضا أن يوجد قدر من الوحدة في وجهة النظر لدى واضعي النصوص في البلاد الإسلامية المختلفة - وسوف يحدث هذا حتما بحكم الضرورة طالما أنهم جميعا يستمدون نصوصهم من مصدر أساسي واحد هو الفقه الإسلامي . ولكن من الطبيعي مراعاة تنوع الظروف الاقتصادية في البلاد المختلفة ، إن التقارب بين نصوص القوانين في أقطارنا المختلفة سوف يخفف آثار تنازع القوانين وسوف يوسع مجال النشاط الفقه في البلاد الإسلامية ويقوى اتجاه القضاء نحو الابتكار والتجارب إذ يستفيد كل منها بما يصل إليه اجتهاد القضاء في البلاد الأخرى الشقيقة .

لا يجوز أن يكون هناك اعتراض على موضوع استبدال الفقه الإسلامي بالقوانين الأجنبية بحجة أنه يترتب عليه إبعاد البلاد الإسلامية عن الحضارة الغربية ، لأن التشريع سيتم بعد دراسة عميقة للفقه الإسلامي تبرز روحه الحضارية وسوف يكون ذلك وسيلة لإنهاء الاختلافات في البلاد التي منيت بهذا النظام . ثم أنه من مصلحة الدراسات القانونية العالمية إيراد نظام قانوني إسلامي متجسد أميل يزوده بمورد عظيم للأفكار الجديفة ومجالات جديدة للاختكار والتجارب . ثم إن القضاء للمسلمين سوف يساهمون بذلك في تطوير العلوم القانونية في العالم .

وحدة العالم الاسلامى

٥٦٣ - رأينا أن وحدة الاسلام فى صورة متطرفة غير مرنة لدولة مركزية لم تعد ممكنة الآن وأن فكرة تكوين منظمة للشعوب الشرقية يمكنها أن توفق بين الاتجاهات القومية الناشئة مع ضرورة تأمين قدر من الوحدة بين الشعوب الاسلامية .

وقبل أن نبين أنه من الممكن عمليا أن نحقق هذا المشروع وأن نرسم الخطوط العريضة للمنظمة المنتظرة يتحتم علينا أن نذكر ملاحظة أولية : ذلك انه عند دراسة موضوع تطبيق مبادئ الشريعة الاسلامية كنا قد بحثنا امكانية اقامة نظام قانونى اسلامى يسرى على كل المواطنين مسلمين أو غير مسلمين هذا البحث يؤيد فكرة الجامعة الاسلامية بالمعنى الواسع الذى يضم مجتمعا سياسيا وليس فقط دينيا ، بمعنى أنها تكون جامعة تضم جميع الأديان بشرط أن تحترم قوانينها الدستورية . هذه الجامعة لها طابع عالمى (يسمى على القوميات) أقامت قواعده قرون طويلة من الثقافة العلمية المشتركة التى تتجاوز فكرة الجماعة الدينية لذلك نطلق عليها اسم جامعة الشعوب الشرقية . .

لقد أبدى الأستاذ لامبير آراء مقاربة لهذه فقد قال :
 • اننى أعد من أحسن شركائى فى الدراسات المقارنة الى جانب أغلبية من المسلمين بعض المسيحيين والامراتيليين من الفرق - ان استعمال كلمة الأمة الاسلامية لا يعنى انه مجتمع من المسلمين وحدهم . بل اننى أعنى بذلك حضارة لها طابع خاص يقدمها لنا التاريخ كثمرة لجهود جماعية مشتركة لكل الشعوب وكل الجماعات الدينية التى تحيا منذ قرون طويلة وعملت جنباً الى جنب تحت راية الاسلام وتبدو لنا اذن

كحضارة مشتركة لكل سكان الشرق الاسلامي لنفس الأسباب التي تجعل الحضارة المسيحية الغربية ملكية مشتركة لكل الغربيين حتى بما فيهم اللادينيون والكاثوليك والبروتستانت (١١) .

الامكانية العملية لانشاء جامعة شعوب شرقية

٥٦٤ - من المهم أولا أن ننظر بعين الاعتبار لاعتراضين على الامكانية العملية لقيام جامعة شعوب شرقية : أولهما اعتراض من جانب بعض الشرقيين أما الآخر فقد أثاره كتاب غربيون .

٥٦٥ - لا يزال يوجد بالشرق بعض العقليات المشككة التي لا تؤمن بإمكانية وجود حركة عالمية تضم الشعوب الشرقية . انهم يقولون انه لكي تنشأ منظمة لشعوب الشرق يجب أولا أن توجد هذه الشعوب ، وفي نظرهم أن شعوب الشرق لم تصل بعد الى درجة من الارتباط في كيائها الداخلي ، تجعل لكل منها من الوحدة الذاتية ما يكفي لكي تضمهم جامعة أو منظمة أممية ، ويضيف هؤلاء أن تاريخ أوروبا يؤيد هذه الحقيقة ، إذ أن عصبة الأمم في جنيف لم تكن الا المرحلة الأخيرة من مراحل تطور القوميات الأوروبية وقد استغرق هذا التطور

(١١) في مقدمته لرسالة محمود فتحي « النظرية الاسلامية في التصنف في استعمال الحقوق » من منشورات المجوعة الشرقية للدراسات القانونية والاجتماعية المقارنة ص ٧ . A
ولقد توصل البارون - كاراديغو Baron Cara de Vaux الى نتائج مماثلة ، ولكن عن طريق آخر فقال : « لا يجوز الخلط بين الاسلام والشرق - فالاسلام دين ، أما الشرق فهو الاقليم الذي يسود فيه هذا الدين الاسلامي - فمتىما نتكلم عن خصائص الشعوب الاسلامية وعقريتها وفكرها - فاننا لا نفرق بين العقيدة والوطن - أو بعبارة أخرى لا نوضح ان كنا نتكلم عن الاسلام أو الشرق ؟ » مفكر الاسلام ج ٥ ص ٤٢٠ .
فالاسلام والشرق يعني بهما الاقليم الذي تسوده حضارة الاسلام - أو الأمة أو المجتمع الاسلامي - علمه للسلطات كلها تسير عن حضارة عريقة لابد أن تقوم بدور بناء في المستقبل - لأنها تضم التقاليد الفكرية الثقافية العريقة المشتركة التي تميز بها الشرق .

قرونًا عديدة قبل الوصول الى تجمع مختلف الأمم فى منظمة عالمية • انهم يميلون الى القياس بين الاسلام والمسيحية ، بين الشرق والغرب ، يصلون بذلك الى أن الشرق يجب أن يسير فى نفس الطريق الذى اجتازه الغرب قبله •

ان الامبراطورية الرومانية المقدسة فى نظريهم تقاس على الخلافة الاسلامية وانقسام أوروبا فى أواخر القرون الوسطى الى دول مستقلة يماثل تجزئة العالم الاسلامى ونشوء القوميات الشرقية ، تلك القوميات لابد أن تصل الى النضج بنهضة تماثل النهضة الأوروبية التى بدأت فى أوروبا منذ القرن السادس عشر وكانت نهضة أدبية وعلمية اهتمت عن الدين فى المؤسسات القومية أوجدت اللغات القومية •

٥٦٦ - من هذه المقارنة يصلون الى القول بأن انشاء جامعة للأمم الشرقية يجب حتما أن يكون ثمرة تطور يحتاج الى عدة أقرن ، ونحن نرى أن هذا التصور غير صحيح لأن القياس المفترض بين الشرق والغرب خطأ لأن الأول يجتاز مراحل تطوره بسرعة أكبر من الثانى ولأن هذه المراحل لا تتتابع بالترتيب نفسه كما تتابعت فى حالة الغرب ، لقد بدأت الحركة فى الغرب بانقسام المسيحية الغربية الى مجموعة من الممالك المستقلة التى سارت تدريجيا نحو تثبيت دعائمها وتقوية سلطاتها المركزية خلال المصور الوسطى • وفى ظل الحكومات الملكية نشأ فى البلاد الخاضعة للملكيات المركزية الاتجاه نحو السيادة القومية ، ولقد توالى بعد ذلك الثورات والحروب نتيجة لهذه النعرات القومية بقصد تحرير القوميات من اضطهاد الملكيات التى أفرزها تفكك المجتمع المسيحى الواسع الذى لم يتمتع بقدر كبير من التماسك فى القرون الأولى للمصور الوسطى •

أما في الشرق فكل هذه الحركات تمايشت ولم تكن متتابعة ، ففيه الآن الاتجاهات القومية ، والنهضة ، والثورات وحروب الاستقلال ، ان تمايشت هذه الحركات وهذه السرعة يمكن تفسيرهما في رأينا بسببين :

١ - أن الشرق قد استفاد مع اتصاله المباشر بالغرب فهو يسرع بخطاه في الطريق الذي سبقه الغرب لاستكشافه وتمهيده .

٢ - لقد بدأت صحوة الغرب في وقت كان فيه الشرق في حالة ركود فلم يكن أمام الغرب عدو مسيطر يهدده بخطر داهم على أمنه ، لأن الخطر التركي على أوروبا قد توقف وزال بسرعة فانقسم الغرب على نفسه وأضاع الكثير من الوقت في صراعات داخلية ، أما الشرق فهو على العكس يستيقظ في وقت وصلت فيه الحضارة الغربية الى قمة مجدها ، فوجد نفسه مهددا في وجوده ولكي يواجه تهديدات الغرب المداخلة لم يكن يمكنه أن يضعف وقته في منازعات داخلية . النتيجة الحتمية إذن :

★ أن تقدم الشرق يسير فعلا على خطى أسرع بكثير مما حدث في الغرب .

★ أما القول بأن الوحدة الداخلية للقوميات الشرقية يجب أن يسبق انشاء جامعة توحد بينها . فانها قد تكون

(*) تعليق :

في المذكرة رقم ٢٧٠ التي كتبها في باريس بتاريخ ١٩٢٤/١/١١ حذر من المخالفة في مبدأ القومية مخالف تؤثر العمل للوحدة الإسلامية - فقال :

« ان فكرة القومية دعت في الشرق ولا يمكن أن تنتشر ، وكل ما يطلب من الشرقيين هو أن يتدبروا التاريخ فيروا أن الغرب انتشرت فيه هذه الروح وأصبح القوم اقواما - وكانت نتيجة اللبالة في هذا البلد أن حارب كل قوم عدوا للأقوام الأخرى ووقعت بينهم الحروب - فالشرق اذا أراد أن يبنى نهضته على مبدأ القومية فلا بد له في الوقت ذاته من أن يوجب شيئا من الاتصال بين أفرقه المتعددة في مبدأ نهضتها حتى يسهل بعد ذلك أن تكون هذه الأقوام على سلام وتوحد يجمعها كثير من عوامل التوحيد . »

فكرة صحيحة اذا فهمت جيدا : فان كان المراد من هذا القول انه يجب الانتظار حتى تنمو القوميات لدرجة تدفع شعوبنا للفرور القومي والتوسع الامبريالى كما حدث للقوميات الأوروبية ، فمعناه أننا نريد أن تقاسى جامعة شعوبنا الناشئة من نفس المرض الذى تقاسى منه الآن بشدة عصبة الأمم القائمة بجنىف نتيجة ضعف الروح العالمية ، ولكن اذا كنا نريد أن نشير فقط الى أن التسرع فى تأسيس جامعة الأمم الشرقية مشروع غير عملى وغير واقعى ، وأنه يجب علينا أن نشجع توسيع نطاق القوميات فى الشرق وتطهيرها من شوائب التطرف والانزالية حتى تصلح كقاعدة متينة لوحدة مستقبلية فى صورة جامعة لشعوبنا فاننا نوافق تماما على هذا الرأى .

ان على الشرق الاستفادة فقط من تجربة الغرب ، ولكن عليه أن يختصر الطريق الذى اضطر الغرب الى اطالته دون داع (١٢) ، انه من المهم أن لا تتناسى منذ الآن أنه خلال العمل لتوجيه وتطويع الحركات القومية والمنصرية يجب

(١٢) أن القوميات فى أوروبا قد نمت وتطورت لدرجة تجعلها لا يمكن ان تندمج بسهولة فى أمة واحدة . لقد تأخر الغرب أكثر من اللازم قبل أن يبدأ فى تكوين عصبة الأمم ، ان أصحاب الاجتماعات المالية أو الاشتراكية يهاجمون الآن أفكارا خاطئة ولكنها كانت تعتبر فى الماضي حكمة مثل السيادة المطلقة للدولة أو القوميات كقوة أو للأندية للبالغ فيها ، ان هؤلاء - على العكس - يمشون الآن بالاتجاه العاكس والاخوة بين الشعوب ، وفى أمريكا تبصمت الولايات المتحدة فى الانسجام كأمة واحدة قبل أن تنقوى لديهم الاجتماعات القومية وتمنع هذا الانسجام وتحول دون تقوية الاتحاد .

من وجهة النظر الاجتماعية يمكن التساؤل ان كان من الأفضل إنشاء التكتل قبل تطوير الوحدات للكون له بدلا من تقوية الوحدات قبل تكوين التكتل الذى يقضاه .

ملحق : فى مذكرته رقم ١٢٦ التى كتبها بمدينة ليون فى ١٩/١٠/١٩٢٢ تعرض للمصالحة بين الاتحادات القومية والجامعة الإسلامية الكبرى وسأدر من ايجاد التناقض بينها فلا مانع عنده من توسيع كل من هذه الاتحادات لتكون قاعدة للوحدة الإسلامية الكبرى يشارك الا تنصق الى الاتجاه نحو المنصرية أو القومية للتظرفة التى قد تنوق التعاون والانسجام فيما بينها لتكوين الجامعة الإسلامية الكبرى .. أو تأثير الطغاة الأتراك الذى اقترحه لوضع أسس هذه الجامعة التى تقوم بعمل مكثفة .. (==)

الاهتمام بإعطائها روحا شرقية ، وهذا فى الصالح العام للمجموعة ، وبذلك نبعد عنها الطابع الانفرادى أو الانزىالى والذى يكون حادا لدرجة تدفعهم للتعصب العنصرى والعدوان بدلا من التعاون والتقارب .

٥٦٧ - يبقى لنا أن نزيل سوء فهم يصدر عن بعض المصادر الغربية ، أن بعض الكتاب المتشائمين قد يميلون الى أن يروا فى انشاء جامعة شعوب شرقية وسيلة لاعداد مواجهة بين الشرق والغرب (١٣) .

لن نحاول هنا الاسراف فى عبارات التهذئة الهى قد يفسرها محترفو السيامسة على أنها تخفى نيات أخرى مناقضة لها .

اننا نكتفى بالاشارة الى أنه فى أوروبا لا يحسبون فهم العقلية الشرقية (١٤) .

(=) وقد عاد الى التوسع فى حله الفكرة فى اللاكرة رقم ١٢٧ التى كتبها فى باريس بتاريخ ١٩٢٣/١٠/٢٠م وفيها دعا الى ايجاد جمعيات شعبية فى مختلف أنحاء العالم الاسلامى للمعونة لهذا المؤتمر والتمهيد للجاسمة الاسلامية الكبرى بتوحيد القوانين على اساس الشريعة الاسلامية ونشر اللغة العربية وجعلها لغة مشتركة لجميع المسلمين - على أنه فى كتابه عن العقلية الشرق ان تقا أحزاب وحركات سياسية تحسى لاثمة الوحدة السياسية - يراجع بند ٥٧٦ فيما بعد .

(١٢) حله من وجهة النظر التى استعرضها المسير Lothrop Stoddard فى كتابه اجمعنا بعنوان « حجة المداء الصاعدة لدى الشعوب الملونة ضد السيطرة العالمية للشعوب البيضاء » ، والثانى بعنوان « العالم الاسلامى الجديد » وكذلك مؤلف كتاب « غروب الشعوب البيضاء » ويراجع كتاب Maurice Allart M. الذى يملأ فيه يقينه بصرحة ساذجة ومؤثرة للغروب القريب الأجل الذى يتوقمه لتلك الشعوب البيضاء .

(١٤) كتب René Guenon : « أن الحضارة الاسلامية مجهولة لدى الغربيين مثل الحضارات الشرقية الأكثر بعدا عنا » ولا سيما أن الجزء الروسى منها الذى يهمنا أكثر من غيره مجهول لدينا تماما . ان الذين لا يستطيعون التمييز بين تلك القوانى الدينية وغيرهما يمتدحون خطأ بوجود تمارش بين الاسلام والغرب فى المجال الدينى . من المؤكد أن هناك فى الجاسمير الغربية (التى تفصل شمنها نحن للتقون) كره أكبر تجاه كل ما هو مسلم أكثر من الكره الذى تكهه لبقية أتأليم الشرق .

ان الحوف للبالغ فيه هو أهم أسباب هذا البغض الذى هو أكثر شراسة فى البلاد الانجليزية . (=)

ان كتابات بعض المستشرقين ليست من النوع الذي يساعد مواطنهم (١٥) على هذا الفهم وأن هناك اناسا منهم يعتقدون أن الشعوب الملونة غير صالحة للحضارة (١٦) - وهناك آخرون يقولون ان الشرق شرق ، وان الغرب قرب ، ولن يلتقيا ، وان ازدهار أحدهما يهدد الآخر . هذه المبادرات المتداولة يرددها ويستغلها السياسيون الذين يتغذونها مبررا لسياساتهم الاستعمارية وسيطرتهم التجارية التوسعية (١٧) . انه يحلو لهؤلاء أن يصفوا الوحدة الاسلامية

(=) هذه الحالة النفسية ليست نادرة الا عن سوء الفهم « للشرق والغرب » ص ٢٢٤ .
(١٥) ان هذه الملاحظة تنطبق صفة خاصة على مؤلفات مثل « الاسلام وسيكولوجية المسلم » للمسيو « أندريه سرفيه »
« André Servier »

كما تنطبق على المسيو « لويس برتراند » Louis Bertrand (ولعن لا تشعير هنا الا الى المؤلفات الحديثة) في كتاب عنوانه « نحن أمام الاسلام نجد نموذجاً لهذا الاتجاه حيث يقول المؤلف :

« انظروا الى الشرقيين وجها لوجه : انهم اعتدوا : حاولوا الفهم هذه الحقيقة للبلهاء من الفرنسيين : » ادخلوا هذه الفكرة في أذهانهم . ان الشرقي هو عدونا ولا يستطيع أن يكون سوى عدو لنا . II (الطبعة السادسة ١٩٦٦ ص ٤١) ، ان هذا الأستاذ الأكاديمي غاضب ويقسو في تحيزه على مواطنيه وعلى الشرقيين مما . أما تقديسه فهو يحفظ به للمسيحية وحدها حيث يقول « لقد كان الوقت لجل أوروبا تستحق هذا الاسم ، وأقولها بصرامة لهؤلاء الذين لا يشعرون بالصراحة - لابد من إعادة المسيحية !! »

هناك أيضا من لا يتكلمون عن الشرق الذي يجعلونه الا سبارات جارية تم من كره حقيقي ، كانت هذه ملاحظة صحيحة للمسيو جينسون في كتابه « الشرق والغرب » ص ١٥٧ .

(١٦) بعضهم يدعي أن الشعوب الملونة أقل مرتبة من البيض يحكم الطبيعة نفسها ولذلك يصلون الى القول بأن « الشعوب والجناس البيضاء هي التي يجب أن تسيطر دائما وتسود على غيرها » .

(١٧) فلما تسود في العصر الحديث سياسات ذات طابع نفسي تسمى كما كان هناك في الماضي اقتصاد له طابع نفسي تسمى منذ بضعة قرون - ويتلخص اتجاههم في فكرة واحدة هي انه لا يكسب أحد الا ما يخرجه الآخر ومن هنا كانت المنافسة حثيثة بين القوى الاستعمارية ، لكننا نعلم الآن أن الليبرالية الاقتصادية لابد أن تؤدي الى ليبرالية سياسية حتى تقوم كل دولة أن مصالحها الذاتية يمكن أن تتفق مع مصالح الدول الأخرى بل ومع مصالح الشعوب في المستعمرات كذلك .

بأنها تعصب والوحدة العربية بأنها ثورية ، كما يتكلمون عن خطر الجنس الأصفر ، كل ذلك لتضليل عامة شعوبهم ذوي النيات الحسنة ليحصلوا منهم على موافقة مطلقة لمواصلة أطماعهم واعتداءاتهم التوسعية الاستعمارية وهم يملكون ذلك لشعوبهم المغدوعة بأنهم يدفعون عن بلادهم هذه الأخطار المزعومة .

ان الشرق فى هذا الوقت يمر بمرحلة حرجة فى تاريخه ، انه ينظر الى ماضيه بفخر واعتزاز ويرى حاضره المؤلم ويتطلع الى مستقبله المجهول بثقة .

ان الغرب اذا مد له يد المساعدة فى محنته الحالية فانه سوف يكون مقدرا لهذا الفضل ، وبذلك يستطيع الجميع أن يتعاونوا لمصلحة الانسانية وينفتح أمامهم عصر جديد من السلم والعمل المشترك (١٨) ، ان انعدام الثقة ، والكراهية الناتجة عن الأخطاء المؤسفة التى ارتكبتها الساسة يجب أن

(١٨) كتب الدكتور « انريكو انزاباتو » Enrico Inzabato ، فى كتابه « الاسلام وسياسة الحلفاء » باللغة الايطالية - ص ٢١١ - ٢١٢ يقول : « ان دعوة الشعوب الاسلامية امر طبيعى لأن هذه الشعوب تستطيع ويجب عليها أن تساهم فى بناء الحضارة الانسانية العامة وأن تقدم لها - بعد ما قاسته من الحرب « المالية الاولى » - عوامل السلام والتطور فى جهود مشتركة ، ان ديانتهم تفرض عليهم ذلك لأنها نظام ممتاز للاتجاه العالمى . منذ بدء هذه الدعوة الاسلامية يجب علينا أن نأخذ مكاننا فى الحركة العلمية بالشرق الثقافى لتنمية تياره وتجاوبه وحركته فى الاتجاه الصالح له ولنا معا . ان السبل السياسى او الدبلوماسى اذا انحصر فإن آثاره ليست عميقة ، وكذلك الصير التجارية - لأن الأسواق متفجرة كالبomba - أما ما يتحقق بطريقة التربية والثقافة فله صفة الدوام . ان الشرقي يشعر دائما بولاء شديد لى يملسه ولذلك فإن الثقافة مستعاضة على أن يتصرف بحركة الفكر الحية ، وأن يقيم اتصالات قوية مع النخبة المثقفة لدينا وأن يعمل مع أعوان حوثق فيهم وغير مفرضين - ان النفوذ الذى تحصل عليه نتيجة القوة والسيطرة قد يندوم بصفة شهور والنتائج عن التجارة قد يندوم بضعة سنوات ، أما النفوذ الفكرى فهو يندوم قرونا ويبقى أثره خارج مقاييس الزمن ، لا يمحوه شيء أبدا بصفة ثابتة ، هذه الفكرة ليست جديدة بل هى منطقية » .

يتركا المجال لنمو الروح العالمية الانسانية المبنية على الثقة المتبادلة والأخوة الصادقة (١٩) .

أما السياسيون فسوف نخطبهم بلغة يمكنهم فهمها :
لقد كانت « المسألة الشرقية » (٢٠) دائما سببا للصدام بين الدول الكبرى وكانت حجرا تعطم عليه كل محاولة للوفاق بينهم ، ومصدر تنافس شديد بينهم ، أليس من مصلحتهم إزالة مصدر هذا الحريق المشتعل ووضع حد للدعائس والمؤامرات التي سببت هذا العدد الكبير من الحروب (٢١) .

(١٩) ان دبلوماسية دول الغرب وتجارته يجب ألا يشوبها أية نزعة للسيطرة أو الاستغلال وعليها أن تقبل التعاون بطيبة خاطر ، ان الدول الشرقية تحتاج اليها ونحن نحتاج اليها ، سنجد من يقول لنا : هذا اتجاه مثالي ، ولكن ألم يقل لنا « لورد جراي » Lord Grey في كتابه بعنوان « خمسة وعشرون عاما » : ان اتحاد المثل العليا في علاقاتنا مع هذه الشعوب كان أحد المظاهر بل أحد الأسباب لكثرة الحرب الأخيرة - العالمية الأولى - « جونزال ديجنيف » ٣ مايو ١٩٢٦ .

(٢٠) يرجع كتاب « للمسألة الشرقية » للاستاذ هاريوت V.A.R. Harriot ص ١٩ ، ٢٠ .
(٢١) في صالح الأقوياء أن ينهض الضعفاء ، بذلك يزول عن الأقوياء الأسباب التي تدفعهم إلى التنافس والمصنوعات والحروب .

تعليق :

في اللمعة رقم ١٦١ التي كتبها في باريس بتاريخ ١٩٢٤/٢/٢٥ من هدف اتحاد الدول الشرقية (الإسلامية) قال :

« ان اتحاد دول الشرق الأدنى الذي يجب على كل شرقي أن يسعى إليه يتضمنه فرضي :

الأول : الدفاع المشروع عن مصالح تلك الدول ودفع الاعتماد للتركز على القوة عن أن يتجه حرمات كل حق مقدس من حقوقها .

الثاني : اذا رأى هذا الاتحاد أنه ليس هناك قوة طائلة تفتال حقوق دوله وان روح الإخاء يملأ تسود في العالم لنعقد تبدأ مهمة أخرى سامية للاتحاد وذلك بأن يجمع مجهوداته دولة وينظمها في سبيل تقدم الإنسانية . ونشر المدنية الصحيحة في العالم عملا في ذلك مع الغرب على قدم المساواة والإخاء وحسب الإنسانية .

وفي اللمعة رقم ١٦٤ التي كتبها في باريس بتاريخ ١٩٢٤/٢/٢٧ قال :
« لا تتناقض مطلقا الروح الشرقية (الإسلامية) مع سبة الإنسان وغير الإنسانية فنحن الشرقيين نريد أن تدافع عن كياننا وديننا الشرقية (الإسلامية) ولكن هذا لا يمنعنا عن حب الغربيين باعتبارهم إنسانا لنا في الإنسانية ، ولا نريد بهذا الدفاع أن نخلق سلاما عالميا ، بل أن نثبت دعائم هذا السلام الذي لا يتم الا اذا رفع الظلم عن الأمم المظلومة . والشرقي يعتبر نفسه عضوا في الجسيمة البشرية يجب خيرها وسعادتها ويعمل لذلك » .

أما الخطر الذي يمكن أن ينتج عن إقامة تكتل شرقي متين فإن السياسيين يدركون أن الكلام عنه ليس سوى مادة للدعاية ، أن الخطر الحقيقي على أوروبا هو تدهور حضارتها الذاتية وطالما استمرت الحضارة الغربية في نموها للداخل فإن الشرق الناهض لا يمكن أن يكون سببا في انهيارها .

إذا أردنا إضافة اعتبارات أخرى تهم فرنسا على وجه خاص فإننا نستطيع أن نذكر أن على فرنسا أن تتصدى لأخطار أكثر جدية وأبعد مدى من هذا الخطر الشرقي المزعوم . أن الذي يقيد المصالح الاقتصادية والثقافية الفرنسية في الشرق الأدنى ويشل حركتها هي السياسة الاستعمارية للدول الكبرى الغربية الأخرى ، أما إنشاء جامعة أمم شرقية فقد يوفر لفرنسا في هذا الجزء من الشرق سدا متينا مثل ما يوفره لها في أوروبا الشرقية دول مجموعة الوفاق الصغير وبولونيا (*) .

أن الشرق الاسلامي في نهضته يحتاج الى مساعدة اوروبية ، انه اذ لم يجدها في الغرب الأقصى فسوف يتجه حتما الى الجانب الآخر (أى الى أوروبا الشرقية) (٢٢) .

٥٦٩ - أن إنشاء جامعة للشعوب الشرقية ممكن عمليا ، انه لا يتعارض مع المصلحة العامة للشرق ، ولا المصلحة الخاصة لأوروبا ، أن هناك اتجاها طبيعيا لدى الشعوب الشرقية نحو هذا الهدف .

أن الفكرة تلوح في الأفق وفي جميع أنحاء الشرق تشغل الأذهان بصورة أو أخرى ، مع تفاوت في درجة

(*) تعليق : لقد توسع في شرح هذا الاقتراح ليقتنع الفرنسيون به - ولكنه لم يجد منهم استجابة وقد أثبتت الوقائع أن بريطانيا كانت أبعد نظرا من فرنسا - فهي التي سبقت الى حل هذه الفكرة وتلقاها عندما أيعت إنشاء الجامعة الغربية بعد الحرب العالمية الثانية .

(٢٢) يراجع مؤلف « اريكو انزاباتو Enrico Inzabato » بعنوان « الاسلام وسياسة الحلفاء » مترجم عن الإيطالية للغة ص ١٦ . ١٧ .

الوضوح ، وان وقائع التاريخ تشير الى أن هذا تطور طبيعي وضروري ، لقد اتضح لنا بالفعل ونحن نرسم المخطوط العريضة لتاريخ الخلافة ان الأمم الشرقية (عربية ، فارسية ، تركية) تتنافس على القيادة في الشرق ، ولكن كل شعب من هذه الشعوب لم يستطع احتكار القيادة فترة طويلة ، ومن ناحية أخرى فمن المؤكد أنه كان على هذه الشعوب ومازال حتما عليها دائما أن تعيش جنباً الى جنب وأن تحتفظ بملاقات متينة دائمة بحكم موقعها الجغرافي .

فاذا كان حتما عليها ايجاد هذه الروابط المشتركة بينها بشرط ألا تكون مبنية على سيطرة واحدة منها على الآخرين ، وهي سيطرة لم يعد بمقدور واحد من هذه الشعوب تحمل مسؤوليتها ، فان الطريق الطبيعي الذي يتجهون اليه حالياً (٢٣) هو التكتل في جامعة شعوب تقوم على قاعدة من المساواة الكاملة .

٢ - المخطوط العريضة لنظام الجامعة الشرقية والطرق العملية لتحقيقها

٥٧٠ - ان مهمتنا هي جمع شمل الدول الشرقية في جامعة هدفها أن توفر لها الاستقرار الداخلي والأمن الخارجي (٢٤) .

(٢٣) تشهد بذلك معاهدات الصداقة والحياد للتبادل بين تركيا وإيران وأفغانستان ، ومعاهدة الأمن بين تركيا والعراق وإيران ، والتقارب بين تركيا واين سود بمناسبة المؤتمر الاسلامي بمكة .

(٢٤) يجب أن يتضمن ميثاق هذه المنظمة مبادئ أساسية تتعلق باحترام سيادة الدول واحترام الديانات (وان توجد لجنة خاصة للإقليات الدينية والتحكيم الإيجابي . لإنشاء محكمة عدل شرقية) والمعاملون للتبادل والصون الثقافي والاقتصادي ... الخ ، الخ . من المبدئي أن إنشاء محكمة أمم شرقية ومحكمة عدل دولية شرقية وقانون دول شرقي سوف يسير في نفس الطريق الذي سار فيه القانون الدولي الأمريكي - يرجع بشأن القانون الدولي الأمريكي .

الاستاذ مالينو Malino في كتابه الذي يحمل هذا الاسم والمكتشور في ١٩٢٤م . وخاصة من ٤٦ ، ٤٧ ، حيث يتوقع المؤلف إنشاء منظمة عالمية وتكوين هيئة أمم أمريكية ، وإنشاء محكمة عدل دائمة أمريكية .

• وإن المقارنة مع عصبة الأمم بجنيف تبرر مفهومنا بدقة .
كما هو الحال في عصبة الأمم بجنيف فإن هدف هذه الجامعة
الشرقية هو تدعيم السلام والتعاون بين الدول الأعضاء ،
وستعمل بنفس الوسائل :

التحكيم - المساعدة المشتركة - الضمانات المتبادلة ، الخ
• • لكن على عكس عصبة الأمم في جنيف لن تكون جامعة
عالمية ، بل أضيق نطاقا ولن تشمل سوى الدول الشرقية
المستقلة •

لهذا السبب (٢٥) سوف تكون الضمانات أكثر فاعلية ،
وسيكون التحكيم دائما اجباريا ، وسوف تكون المعونة في
حالة الاعتماد فورية ، وسوف يكون التعاون أكثر فائدة
لأنه بين شعوب ذات تقاليد مشتركة وحضارات متكاملة
ومنسجمة •

٥٧١ - وهنا سؤال ذو أهمية كبرى كيف ستكون العلاقة بين
المنظمتين ، أى المنظمة المالية والمنظمة الشرقية ؟ اننا لم
نتردد في القول بأن علاقة بنوة يجب أن تربط المنظمة
الشرقية بالمنظمة المالية ، ونفسر ذلك أولا بأن كل دولة
تنضم الى الجامعة الشرقية يجب أيضا أن تكون عضوا بالمنظمة
المالية ، وعلاوة على ذلك ، وإضافة لذلك ، فإن جامعة الشعوب

(٢٥) ان القول الذي أرى أنه يمكن منذ الآن قبول انضمامها الى المنظمة المقترحة هي : « تركيا •
ايران ، أفغانستان ، الحبشة جزيرة العرب - كدولة موحدة أو اتحاد بين عدة دول » -
صر بعد جلاء الجيوش البريطانية ، العراق بعد انتهاء الانتداب البريطاني الذي جعلت
مدته خمسة وعشرون عاما ، ويمكن أن توجد منظمة دولية أوسع تشمل كل الشرق - وفي
نظرا يجب أن تتكون من ثلاث مجموعات أو ثلاثة كتل متميزة تضمها منظمة عامة وهي :
الجموعة الصينية اليابانية - للجموعة الهندية - للجموعة الإسلامية •
أما للمنظمة الإسلامية للخلافة فترتبط بالجموعة الإسلامية وسحما •

الشرقية نفسها سوف تمثل بشكل جماعي فى المنظمة العالمية •

٥٧٢ - ولكن قد نتساءل اذن ما فائدة ايجاد منظمة شرقية منفصلة؟

اليس من الأفضل أن نكتفى بالمنظمة العالمية حيث يتركز الاهتمام بالصالح العام للانسانية ؟ ، حقا ان هذا قد يكون المثل الأعلى ، ولكن للأسف أن التجربة قد أثبتت أن هناك تسرعا فى هذا المجال ، اذ أن النهاية سبقت البداية • ان الهدف الأول كان انشاء منظمة عالمية رغم أن هذه الخطوة جاءت قبل أوانها • ونتج عن ذلك أن المنظمة الناشئة فى جنيف تصطدم بصعاب كبيرة هناك وضغوط بل وأحيانا تهديدات من جانب الدول الكبرى وهناك احتجاجات مع الدول الصغرى التى تسمى بالدول ذات المصالح المحدودة ، وفيما بين ذلك تقع دسائس ومنافسات وعمليات تذكرنا بشكل غريب بسياسة التوازن القديمة ، هذه السياسة نفسها التى أردنا تفاديها بانشاء المنظمة العالمية • لذلك نرى أن البعض يميلون الى اليأس السريع وينادون من الآن بالقشلة الذريع للتجربة ويؤكدون أنها تجربة ضارة بسبب ما أوجدته لدى الشعوب من خيبة أمل ، وهم يعلنون أن عصبة الأمم العالمية (فى جنيف) كانت حقنة مغبرة •

وهناك آخرون أقل تشاؤما ولكن انتقاداتهم أقل مرارة وهم يرون أن البداية كانت فاشلة وأن هذه البداية الخاطئة يحتمل جدا أن تؤدى بالمشروع الى الزوال • ان هؤلاء يمتقدون أننا لو كنا بدأنا متواضعين دون أن نخدع أنفسنا بتطلعات مبالغ فى طموحها كان يمكننا أن نصل الى الهدف بتطور بطيء ولكنه مضمون ، ان التوازن بين التكتلات الدولية مازال حتى الآن المبدأ الاساسى الذى يسيطر على

الحياة الدولية ، كان علينا أن نكتفى فى الوقت الحالى بتنظيم هذا التوازن بطريقة تنزع عنه الطابع العدوانى ، كان علينا أن نتنقل من الخاص الى العام أى من تنظيمات اقليمية الى منظمة عالمية .

رغم انه لم يؤخذ بهذه الخطوة الأولى فقد رأينا مع ذلك نمو بذور جامعة للشعوب البريطانية ، ومنظمة للدول الأمريكية . وفى الوقت الذى انضمت فيه ألمانيا الى المنظمة المالية فى جنيف نرى بداية وحدة أوروبية (٢٦) .

٥٧٣ - للأسف قد أثبتت التجربة أن الانتقادات التى أشرنا اليها من قبل كانت صحيحة ، ولكننا لا نعتقد أن بالإمكان الرجوع الآن الى الوراء . ان هدم ما قد تم بناؤه سوف يكون عملا غير سياسى مثبطا للهمم أيضا . ان أحسن ما يمكن عمله فى الحالة الدولية الحالية هو فى رأينا انشاء منظمات اقليمية

(٢٦) ان أكثر الدعاء حساسا لحركة الوحدة الأوروبية هو الدكتور/ ريشارد « كاودنهوف كارجر » . لقد قدم أخيرا مذكرة لصعبة الامم فى جنيف عن تنظيم أوروبا ، نقرأ فى هذه المذكرة الجزء الثالث « يوجد خارج عصبة الامم فى جنيف جهات اقليمية أممية هي :

(أ) جامعة فى لندن وهى تجمع لشعوب الامبراطورية الانجليزية .

(ب) جامعة فى واشنطن وهى تجمع لشعوب الاتحاد الأمريكى .

(ج) جامعة فى موسكو وهى تجمع شعوب الاتحاد السوفيتى .

أول هذه الجهات ادمجت فى نظام عصبة الامم فى جنيف أما الثانية فتتخذ تجاه عصبة جنيف موقف عدم الثقة ، أما الثالثة فهى معادية لصبة جنيف .

ان عصبة الامم يمكنها ثلاثى خطر الصراع مع واشنطن أو موسكو اذا صحت دائرة أعمالها الى العالم كله ، وإذا غيرت تنظيمها المركزى واقامت تجمعا فيدراليا قاريا وطورت نظامها ليناسب مع التوزيع الجغرافى القارى للعول وبذلك لا تكون تجمعا للعول وتصبح اتحادا بين التجمعات القارية ، أى اذا اتبعت نموذج الامبراطورية البريطانية وطبقت نص المادة ٢١ من ميثاق عصبة الامم وبذلك تنقسم الى تجمعات لها استقلال ذاتى : هناك خمس تيارات سياسية توجد الآن فى صورة دول أو كجموعات من الدول : - الامبراطورية البريطانية ، الاتحاد السوفيتى ، الاقتصاد الأمريكى ، الصين واليابان ، ان القارة السياسية الوحيدة التى لا توجد الآن ويجب انشاؤها : هي الاتحاد الأوربي « جريدة جنيف فى ١٩٢٥/٩/١١ » .

فى إطار المنظمة العالمية نفسها ، وذلك بجمع الدول التى يربطها تقارب فى العنصر أو التقاليد المشتركة • بهذه الطريقة يمكن تسهيل عمل المنظمة الدولية الأم التى تكتفى بالبت فى الأمور ذات الصبغة العالمية وتحفظ كل منظمة اقليمية بالمسائل التى تقتصر أهميتها على دائرتها المحدودة (٢٧) اذا كان هذا الحل مقبولا ومرغوبا فيه • معنى ذلك ان انشاء جامعة الشعوب الشرقية لن يكون سوى خطوة عملية نمو تدعيم المنظمة العالمية بجنييف بزيادة عدد المنظمات الاقليمية الدائرة فى فلكها والتى يمكنها أن تزودها بدروع فيدرالية قوية ومرنة فى آن واحد والتى تحتاج اليها لتبقى وتنمو (٢٨) •

٥٧٤ - ويبقى لنا الآن عرض بعض الاقتراحات عن الوسائل العملية للوصول الى انشاء جامعة الشعوب الشرقية : ونشير أولا الى أن الحركات الوطنية والمنصرية فى الشرق لا تعطى مطلقا حركة التجمع العالمية طالما انها لم تتحول الى الانفرادية والتمصّب الجنسى • بل على العكس من ذلك فاثنا نرى أن حركة التجمع تقوى كيانها بتوسيع نطاقها والتنسيق بين الحركات القومية وتسهيل التعاون بينها وتوجيهها وجهة عملية تؤدى الى نمو الروابط الناتجة عن هذا التجمع ، ومن

(٢٧) ان الأزمة التى تواجهها عصبة الأمم فى جنيف بسبب تحديد عدد المقاعد الدائمة بالجلس هى أزمة تهدد حية المنظمة الدولية بل تهدد وجودها وهى تكفى بفردها لاثبات أن قيام منظمة دولية عالمية مركزية أمر غير عملي ، فالبرازيل هى بلد امريكى بعيد عن أوروبا قد تبكتت من منع قيام نظام أمن أوروبى باستعمال حقها فى اليتو •
والحل الممكن للصعوبة الحالية هو أن تصبح الهيئة العالمية فيدرالية لا يوجد بها مقاعد دائمة ومقاعد وقتية بل توجد بها مجموعات ممثلة فى المجلس بذلك تكون كل دولة ممثلة فى المجلس بمجموعتها •

(٢٨) ان اتحاد جمهوريات السوفييات الاشتراكية كان وجوده بفضل مرونة النظام الفيدرالى ، لقد استطاعت روسيا أن تتحول الى عصبة أمم سوفيائية ، فمل عصبة الأمم فى جنيف أن تتحول الى اتحاد فيدرالى للمجموعات القارية والمنظمات الاقليمية التى تمثلها •

ناحية أخرى فأننا فى حاجة الى شعوب قوية البنيان واسعة الاقليم لتقوم على أساسها جامعة متينة ثابتة ، لكن ذلك لا يعنى أنه يجب الانتظار حتى تصبح جميع شعوب الشرق دولا مستقلة ومستقرة للتفكير فى بناء منظمة تضمها .

وعلا فان انشاء هذه المنظمة قد يسبق استقلال بعض المجموعات العنصرية أو القومية ويكون وجودها مساعدا الى حد كبير فى انجاح هذه الحركات التى لم تحقق غرضها . لايد أن يوجد تداخل بين الفعل ورد الفعل بين مختلف الحركات فيستند بعضها على البعض الآخر دون أن يعارض بعضها بعضا ، وفى النهاية سيوجد لدينا دول شرقية ثابتة الأركان متضامنة فى جماعات عنصرية وهذه الجماعات سوف يضم شملها منظمة جامعة .

٥٧٥ - سنقتصر هنا على التفكير والعمل اللازم لتأسيس هذه الجامعة : اذا أردنا أن نسترشد بتجارب سابقة على تأسيس المنظمة العالمية (عصبة الأمم) فى جنيف التى لم يسبقها التمهيد الكافى وأدى ذلك الى فشلها جزئيا فان أحسن المنظمات التى سبقتها هى :

١ - منظمة العمل الدولية .

٢ - منظمة الوحدة الأمريكية بنيويورك .

أما المنظمة الأولى فقد سبقتها منظمات عمالية قومية (نقابات) ، هدفها الحصول على تشريعات تضمن حقوق العمال وتخدم مصالحهم ، هذه النقابات والاتحادات العمالية القومية ، نقلت جهودها الى المجال العالمى وانتقلت من مرحلة العمل المنفرد الى مرحلة الجهود الجماعية فنشأت تجمعات ومؤتمرات خاصة ، شبه رسمية ورسمية مؤقتة ودائمة قبل انشاء المنظمة العالمية .

أما عن الوحدة الأمريكية وهي أقل تقدماً فقد بدأت
 بيان رسمي أصدرته الولايات المتحدة باسم إعلان «مونرو»
 ثم عقدت مؤتمرات أمريكية انتهت إلى إنشاء منظمة دائمة
 ورسمية بنهويورك (منظمة الوحدة الأمريكية) •

٥٧٦ - إذا استعرضنا بهذه النماذج فقد نستطيع أن نقرر أن
 لكي ننجح في حركة الجامعة الشرقية لابد أن نجتاز مرحلتين
 شبهتين لتلك التي استعرضناها بشأن موضوع تطبيق مبادئ
 الفقه الاسلامي :

١ - مرحلة علمية ٢ - مرحلة سياسية •

أما الأولى فهي حركة نهضة شرقية شاملة لا تقتصر على
 المجال القانوني (دراسة الفقه الاسلامي) ، بل أيضاً في جميع
 الميادين الثقافية والعلمية • ان العلم هو القاعدة الثابتة لكل
 تقدم ، وهذه النهضة يقوم بها في وقت واحد الأفراد
 والجماعات وتكون في نطاق قومي وعالمي في وقت واحد (٢٩)
 هذه النهضة تمهد للمرحلة السياسية التي تبدأ بإنشاء
 حزب سياسي في كل دولة شرقية يكون له برنامج يهدف
 أساساً إلى إنشاء جامعة شعوب شرقية • ويجب أن تجتمع
 مؤتمرات سياسية ، في بداية الأمر ستكون غير رسمية ثم
 تصبح مؤتمرات برلمانية ورسمية ، وتمهد هذه المؤتمرات
 من حين إلى آخر للبحث عن مجالات اتفاق بين الشعوب (٣٠) ،
 ويتحقق الهدف النهائي حين تحصل هذه الأحزاب السياسية
 الوطنية إلى الحكم في بلادها وتحصل بذلك على امكانية
 لتحقيق أهدافهم السياسية السلمية العالمية •

(٢٩) الآخر نستطيع أن يكون منبع هذه الحركة الثقافية الشرقية •

(٣٠) الأفضل أن تبدأ بتطبيق التعاون في المجال الاقتصادي قبل المجالات السياسية •

٥٧٧ - إذا تكونت جامعة شعوب شرقية أمكننا تطبيق مبادئ
الفقه الاسلامي في البلاد الاسلامية بالطريقة التي أشرنا
اليها فيما قبل ، فلن يتبقى لنا سوى خطوة واحدة لاقامة
الحلقة الصحيحة مرة أخرى .

ان الرئيس الذي نصب بصفة استثنائية على رأس
التنظيم المختص بالشريعة والشئون الدينية كما وصفناه من
قبل يمكن أن يصبح رئيسا شرعيا للجمعية العامة للمنظمة الأمم
الشرقية (٣١) ، وسوف يضم بذلك الى اختصاصاته الدينية
السلطة السياسية ، بذلك تجتمع السلطان الدينية والدنيوية
في يد عليا واحدة ، ولكن ممارسة هذه السلطات سيمهد بها
الى تنظيمين مستقلين أحدهما عن الآخر (٣٢) .

٥٧٨ - ان الشرق الناهض سوف يسترد حماسه وقوته متطلعا الى
فكرة سامية وهدف نبيل ، هو أن يساهم في تقدم الحضارة .
ثم ان الغرب الذي يتحمس للأهداف نفسها لن يلبث أن

(٣١) نحن نقر بأن هذا ليس هو الحل الوحيد الممكن بل انه يبدو لنا انه - اذا لم تكن نريه
أن تصبح المنظمة الدولية الشرقية بطابع ديني - فمن الأفضل أن نبدأ بربطها بالهيئة
الشريعة بطلاقة تشابه تلك التي توجد بين عصبة الأمم جنيف والمنظمة الدولية للعمل ، وهي
هيئة متميزة تماما عن عصبة الأمم ولكنها تعمل في إطارها .

ان السبب في ضرورة ربط المنظمة الدينية الاسلامية بالمنظمة الدولية الشرقية ليس
هو فقط الرغبة في الاستجابة لما تقرضه الشريعة الاسلامية من تكامل بين الشئون
الدينية والسياسية بل الأهم من ذلك هو إيجاد وحدة مبنوية وراطة دينية بين الشعوب
الاسلامية تكون أقوى من الروابط السياسية ، ان هذا الربط العتيق هو الذي تنشأ
منه الروح العالية الضرورية لتكون أساسا للتنظيم الدولي .

على كل حال اننا نؤكد هذه النقطة وهي أن التنظيم الديني يجب أن يعمل مستقلا
عن المنظمة الدولية حتى في حالة ما يكون رئيسها هو رئيس المنظمة الدولية .

ومن باب أول في حالة ما يكون التنظيم الديني مرتبطا بالمنظمة الدولية ، في نظرنا
انه في هذه الحالة ستكون وظيفة الحلقة الهيئة أو لشخص منوى هو المنظمة الدولية لأنها
ترتبط بالتنظيم الديني .

(٣٢) قد يرد علينا أن الحلقة في هذه الحالة ليس لديه سلطة سياسية فعلية ، ولكننا رأينا
انه من الوجهة النظرية يمكن وضع قيود على السلطات التنفيذية للحلقة مادامت لصالح
المسلمين .

يتعرف على الشرق وان يقدره بلريقة أفضل وأمثل وسيوجد
وفاق وتعاون باسم الشطرين الشقيقتين ، وهذا هو المثل
الأعلى الجدير بالمستقبل •

قد يسخر المتشككون من هذا المشروع ويعتبرونه حلما
خياليا ووهما • كلا • انه ليس خيالا بل ان العالم أجمع
يسير بخطى سريعة نحو تجمع للشعوب يحقق للانسانية
النجاة والسعادة •

المراجع الأجنبية

OUVRAGES EN LANGUES ETRANGERES

(١) النظرية العامة

a) PARTIE DOCTRINALE

- ABDUR RAHIM. — *The Principles of Mahamudan Jurisprudence*. London, Madras, 1911.
- AMIR ALI (Sayed). — *The Spirit of Islam*. New rev. ed., London, 1922.
- ARNOLD. — *The Caliphate*, Oxford, 1924.
- CHRISTIAN CHERFILS. — *De l'esprit de modernité dans l'Islam*, Paris, 1923.
- DUNCAN B. MACDONALD. — *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London, 1903.
- GALLARD. — *Essai sur les Mystiques, les rationalistes de l'Islam*, Genève, 1906.
- GOLDZIHNER. — *Le Dague et la loi de l'Islam*, Traduction de FELIX ARIN. Paris, 1920.
- ED. LAMBERT — *La Fonction du droit civil comparé*, Paris, 1903.
- MAHMOUD FATHY — *La doctrine musulmane de l'abus des droits* (tome I des Travaux du Séminaire Oriental d'Etudes Juridiques et Sociales, Paris, Gauthier, 1912.
- ED. MONTET. — *L'Islam*, Paris, 1923.
- C. A. NALLINO. — *Appunti sulla natura del «Califfato» in genere e sul «Califfato Ottomano»*, Rome, 1917, 2 éd., 1919. (traductions en français et en anglais).

SAKKA (Ahmed). — *La Souveraineté dans le droit public musulman sunnite*.
Paris, 1917.

SAVVAS PACHA. — *Etude sur la théorie du droit musulman*, Paris, 1892.

(ب) الاسم التاريخي

b) PARTIE HISTORIQUE

ANDRE. — *L'Islam et les races*, 2 vol., Paris, 1922.

— *L'Islam noir*, Paris, 1924

ALEJANDRO ALVAREZ. — *Le nouveau droit international public, et sa codification en Amérique*, Paris, 1924.

ALYPE (Pierre). — *L'Empire des Nègres*, Paris 1925.

— *La Provocation allemande aux colonies* Paris, 1915.

ARABI (SI). — *La conscription des neutres dans les luttes de la concurrence économique* (Bibliothèque de l'Institut de Droit Comparé de Lyon), Paris 1924.

ARMSTRONG (Harold). — *Turkey in Travail*, London, 1925.

BERG (Van Den). — *Le Hadramout et les colonies arabes dans l'Archipel Indien*. Batavia, 1886.

BEREKETULLAH (Maulavie Mohammed). — *Le Kalimat*, Paris, 1924.

BERNARD (Augustin). — *Le Maroc*, 4 éd., Paris, 1917.

BERTRAND (Louis). — *Devant l'Islam*, 6 éd., Paris 1926.

BOURGEOIS (Emile). — *Manuel historique de politique étrangère*, 8 éd., Paris, 1922.

BREMOND. — *L'Islam et les questions musulmanes au Point de vue français*. Paris, 1923.

BRIDGE (John). — *L'impérialisme britannique, De l'île à l'Empire* (trad. de l'anglais par le Vicomte Guy de Robien).

BROWNE. — *The Persian Revolution*.

CAETANI. — *Analî dell' Islam*.

LES CAHIERS DU MOIS. — *Les appels de l'Orient de l'Orient*, Paris, 1925.

- CHIROL — *The Egyptian Problem*, London, 1921.
- COSTOPOULO (Stavro). — *L'Empire de l'Orient*, Paris, 1925.
- CROMER (Lord). — *Modern Egypt*, 1^{ed.}, London, 1908 ; 2^{ed.}, New-York, 1916.
- DAYE (Pierre). — *Le Maroc s'éveille*, Paris, 1924.
- DEVAUGEON (Albert). — *L'Empire britannique*, Paris, 1923.
- DUKAGJIT (Basirbeg de). — *Le monde oriental et le problème de la Paix*, Paris 1919.
- GAILLARD (Gaston). — *Les Turcs et l'Europe*, Paris, 1920.
- GANDHI. — *La Jeune Inde* (trad. préfacée par ROMAIN ROLLAND), Paris, 1925.
- GAULIS (Berthe-Georges). — *Angora, Constantinople, Londres*, Paris.
- *La Grèce au Maroc*, Paris, 1919.
- *Le Nationalisme turc*, Paris, 1921.
- *La Nouvelle Turquie*, Paris, 1924.
- GENEVE (Paul). — *Un Français à Constantinople*, Paris, 1913.
- GIRAULT (Arthur). — *Principes de colonisation et de législation coloniale. L'Afrique du Nord*, Paris, 1921.
- GOBINEAU (empte de). — *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale*, Paris 1923.
- GUENON (René). — *Orient et Occident*, Paris, 1924.
- GROUSSET (René). — *Le Réveil de l'Asie*, Paris, 1924.
- HARDEN (Maxilian). — *France, Allemagne, Angleterre*, 5^{ed.}, Paris, 1924.
- HAUT-COMMISSARIAT DE LA REPUBLIQUE FRANCAISE. — *La Syrie et le Liban, en 1921*, Paris 1922.
- HERRIOT (Ed.). — *La Russie Nouvelle*, Paris, 1922.
- INSABATO (D'Enrico). — *L'Islam et la politique des Alliés* (adapté de l'italien par Magali Boissard), Paris, 1920.
- JUNG (Eugène). — *Les Puissances devant la révolte arabe*, Paris 1906.

- *La révolte arabe*, deux volumes, Paris, 1924-1925.
- *L'Islam sous le joug*, Paris, 1926.
- KAMAL-UD-DIN (Kwaja). — *India in the Balance*, Working.
- *The House Divided, England, India and Islam*, Woking, 1922.
- KAMEL PACHA (Moustafa). — *Egyptians et Anglais*, Paris, 1906.
- KAIRALLAH. — *Les régions arabes libérées*, Paris, 1919.
- LAMBELIN (Roger). — *L'Égypte et l'Angleterre*, Paris, 1922.
- LAMMENS. *Coran et Tradition ; comment fut composée la vie de Mahomet*
Extrait des *Recherches de Science religieuse*.
- O'LEARY (De Lacy). — *Islam at the Cross Roads*, London, 1923.
- LEVI (Sylvain). — *L'Inde et le Monde*, Paris, 1926.
- LYAUTEY (Pierre). — *Le drame oriental et le rôle de la France*, Paris, 1923.
- MARRIOTT. — *The Eastern Question, an Historical Study in European Diplomacy*, 3 éd., Oxford 1924.
- ELIOTT-GRINNEL-MFARS. — *Modern Turkey*, New York, 1924.
- MAX MEYERROF. — *Le monde islamique*, Paris, 1926.
- MILNER (Lord). — *England in Egypt*, London, 1892.
- MOCK (Jules). — *La Russie des Soviets*, Paris, 1925.
- MOHYIDDIN (Ahmed). — *Die Kulturbewegung in modernen Turkistan*, Leipzig, 1921.
- MONTET (Ed.). — *De l'état présent et de l'avenir de l'Islam*, Paris, 1911.
- MOUKHTAR PACHA. — *La Turquie, l'Asie-Mineure et l'Europe*, Paris, 1924.
- MURRY (Grenville). — *Les Turcs chez les Turcs* (trad. de l'anglais par J. Butler), Paris, 1878.
- MUIR (Sir William). — *Life of Mohamad from original sources*, 2 éd., Edinburgh, 1923.
- *The Caliphate, Rise, Decline and Fall*, 2 éd., Edinburgh, 1924.

- MURET (Maurcie).** — *Le crépuscule des nations blanches*, Paris, 1925.
- ODINOT (Paul).** — *Le monde marocain*, Paris, 1926.
- D'OHOSSON.** — *Tableau général de l'Empire ottoman*, Paris, 1788-1824.
- PENSA (Henril)** — *L'Egypte et le Soudan Egyptien*, Paris, 1895.
- PIC (Paul).** — *Syrie et Palestine*, Paris 1924) (reproduction de «Le Régime du mandat d'après le traité de Versailles», extrait de la Revue générale du droit international public, Paris, 1923).
- PINON (René).** — *L'avenir de l'entente franco-anglaise*, Paris, 1924.
- PITTARD (Eugène).** — *Les races et l'histoire*, Paris, 1924.
- REGLE (Paul de).** — *Les bas-fonds de Constantinople*, Paris, 1892.
- RENAN.** — *Vie de Jésus*. 129 éd., Paris.
- *Discours et conférences*, 7 éd., Paris, 1922.
- ROLLAND (Romain).** — *Mahatma Gandhi*, Paris, 1924.
- RUSSIER et BRENIER.** — *L'Indo-Chine Française*, Paris, 1911.
- SCHEFER (Christian).** — *D'une guerre à l'autre*, Paris, 1920.
- SERVIER (André).** — *L'Islam et la psychologie du musulman*, Paris, 1923.
- SHUSTER (Morgan).** — *The Strangling of Persia*, London 3 éd., 1913.
- STODDARD (Lothrop)** — *Le nouveau monde de l'Islam*, traduit de l'anglais par ABEL Dorsnt, Paris, 1922.
- *Le flot montant des peuples de couleur*, traduit de l'anglais par Assi Doyark, Paris, 1925.
- Vaux (Baron Corrade).** — *Les Penseurs de l'Islam* 5, Volumes Paris, 1924-1926.
- VIBERT (Laurent).** — *Ce que j'ai vu en Orient*, 2 éd., Paris, 1924.
- VIGNON (Louis).** — *Un programme de politique coloniale*, Paris, 1919.
- WELLS.** — *Esquisse de l'histoire universelle*, traduction par M. EDOUARD GUYOT, Paris, 1925.
- Woo (James).** — *Le problème constitutionnel chinois* (Bibliothèque de l'Institut de droit comparé de Lyon), Paris, 1925.
- ZWEMER et WARNERY.** — *L'Islam, son passé, son présent et son avenir*, Paris, 1922.

رسائل دكتوراه
THESES DE DOCTORAT

- AYOUB (Charles). — *Les mandats orientaux*, Paris, 1924.
BARNFELD. — *Le Soudan*, Paris, 1928.
CIORICEANU. — *Les mandats internationaux*, 1921.
FURUKAKI. — *Les mandats internationaux*, Lyon, 1923.
JOFFRE (Alphonse). — *Le mandat de la France sur la Syrie et le Grand Liban*, Lyon, 1924.
KANJI (Firouz). — *Le Sultanat d'Oman, la question de Mascate*, Paris, 1914.
LIU MOU CHO. — *De la condition internationale de l'Egypte depuis la Déclaration anglaise de 1922*, Lyon, 1925.
SARKESSIANI. — *Le Soudan Egyptien*, Paris, 1913.
(N.B. — On trouvera une bibliographie plus étendue sur chaque pays oriental dans la place consacrée à l'étude de ce pays.)

مجلات ودوريات
III REVUES ET PERIODIQUES

- Bulletin de l'Afrique Française.
Oriente Moderno.
Journal Asiatique.
Journal Officiel (gouvernement égyptien).
Mitteilungen des Seminars fuer Orientalische Studien.
Oriente Moderno.
Résumé mensuel des travaux de la S. D. N.
Revue du Congrès général musulman du Califat en Egypte (en arabe).
Revue des Deux-Mondes
Revue générale de droit international public.

Revue hebdomadaire.

Revue de l'histoire des religions

Revue du monde musulman.

Revue politique et parlementaire.

Revue des sciences politiques.

S. D. N. Journal Officiel.

La Tribune d'Orient (Genève).

Divers journaux quotidiens égyptiens, français et anglais.

المراجع العربية

القرآن الكريم :

- ★ البيضاوى « تفسير القرآن » طبعة اسطنبول ١٣١٧هـ .
- ★ صحيح البخارى - طبعة القاهرة - ١٣٠٤هـ .
- ★ الشيخ محمد عبده « رسالة التوحيد » طبعة القاهرة ١٣١٥هـ (وترجمتها الفرنسية للمسيو ميشيل والشيخ مصطفى عبد الرازق طبعة باريس ١٩٢٥) .
- ★ المواقيف - المصطفى - طبعة القاهرة ١٩٠٧م .
- ★ الشيخ على عبد الرازق - الاسلام واصول الحكم - طبعة القاهرة - ١٩٢٥م/١٣٤٣هـ .
- ★ أمين الريحانى « كتاب ملوك العرب » طبعة بيروت ١٩٢٤/١٩٢٥م .
- ★ صدر الشريعة - مختصر الوقائع - طبعة القاهرة ١٣١٥هـ .
- ★ الشهرستانى « الملل والنحل » طبعة القاهرة ١٣١٧ - ١٣٢٠هـ .
- ★ الفاوانى - « المقاليد المضدية » شرح الشيخ محمد عبده والسيكوتى طبعة القاهرة ١٣٢٢هـ .
- ★ فتاوى كبار الكتاب والأدباء - مجلة الهلال - القاهرة ١٩٢٣م .
- ★ أمين الأثير - طبعة القاهرة ١٢٩٠هـ .
- ★ الفيصل فى الملل والنحل - طبعة القاهرة - ١٣٦٧ - ١٣٢٠هـ - أمين حزم .
- ★ ابن خلدون - المقدمة - طبعة القاهرة - ١٣٢٧هـ .
- ★ ابن تيمية « الامامة والسياسة » طبعة القاهرة - ١٣٢٥هـ .
- ★ ابن تيمية « منهاج السنة » طبعة القاهرة - ١٣٢١هـ .

- ★ كشف الأثر - طبعة القاهرة .
- ★ الكمال في المسيرة طبعة القاهرة .
- ★ الكاسانى « البدائع » طبعة القاهرة .
- ★ خالدة أديب - قميص من نار (مترجم من اللغة التركية) ترجمة الخطيب طبعة القاهرة - ١٣٤٤هـ .
- ★ خليل بن شاهين الزاهيرى « زبدة كشف المالك » طبعة رفيس .
- ★ الخلافة وسلطة الأمة - المذكرة التركية - ترجمة عبد الغنى سنى طبعة القاهرة ١٣٢٤هـ .
- ★ الحضرى « سيرة الخلفاء » طبعة القاهرة ١٣١٧هـ .
- ★ ميسوط السرخسى - طبعة القاهرة .
- ★ المقرئى - تاريخ مصر - طبعة لوشيت .
- ★ المرغنى - الهداية - طبعة القاهرة .
- ★ المسعودى - مروج الذهب .
- ★ الماوردى - الأحكام السلطانية - طبعة القاهرة ١٩٠٩م - ١٣٢٧هـ (وترجمته الفرنسية « للكونت ليون أوستروجر » - طبعة باريس ١٩٠٠م) (وترجمة فرنسية أخرى لفانتيان - طبعة الجزائر ١٩١٥م)
- ★ رشيد رضا « الخلافة » طبعة القاهرة ١٣٤١هـ .
- ★ رد المحتار - طبعة القاهرة .
- ★ الطبرى تفسير القرآن - طبعة القاهرة .
- ★ التفتازانى - شرح العقائد النسفية .
- ★ التفتازانى « تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام » .
- ★ شرح التلويح ، القاهرة ١٣٢٧هـ .

... ملحوظة :

التزمنا بالترتيب الوارد فى الطبعة الفرنسية مع ملاحظة ان المؤلف التزم فيه ترتيب الحروف الابجدية الفرنسية

ترجمة حياة المؤلف ومؤلفاته وأبعائه

نبذة موجزة

(١) فيما يتعلق بمولده وطفولته ونشأته إلى ما كتبه عن ذلك في مذكراته الشخصية بقسوله :

- ١ - ولدت في ١١ أغسطس ١٨٨٥ في مدينة الاسكندرية .
- ٢ - مات أبي وأنا في السادسة من عمري .
- ٣ - ما أعرفه عنه : موظف صغير في مجلس بلدى الاسكندرية .
- ٤ - أذكر عنه أنه كان يشجعنى على متابعة « الكتاب » .
- ٥ - مات وأنا طفل في الخامسة أو السادسة من عمري - وكنت مريضا ، ولم أعلم ظروف وفاته .
- ٦ - أمي كانت امرأة طيبة القلب ، سريمة الاندفاع - وقد ورثت عنها هذا الطبع ، كما أورثتنى طيبة قلبها .
- ٧ - ماتت أمي وأنا في سن الأربعين بعد أن عدت من العراق ، وبعد أن ولدت لى ابنتى نادية وكانت في السنة الأولى من عمرها عندما توفيت جدتها الى رحمة الله (١) .

(١) يراجع كتابنا : عبد الرزاق السنهورى من خلال أوراقه الشخصية ص ٣٦ .

(ب) شبابه ودراسه :

١ - أتم دراسته الابتدائية بمدرسة راتب باشا وحصل على شهادة الدراسة الثانوية من مدرسة المباسمية (كلاهما بالإسكندرية) سنة ١٩١٣م .

٢ - درس القانون في مدرسة الحقوق الخديوية وحصل منها على الليسانس في عام ١٩١٧م وكان أول دفعته .

٣ - عمل وكيلا للنائب العام ١٩١٧م ثم عين مفسرا للقانون بمدرسة القضاء الشرعي سنة ١٩٢٠م (١) - وسافر في بعثة للحصول على الدكتوراة من فرنسا في أغسطس ١٩٢١ .

٤ - حصل على الدكتوراه في الحقوق من جامعة ليون ١٩٢٥م ثم حصل على دكتوراه ثانية من نفس الجامعة في العلوم السياسية عام ١٩٢٦ وكان موضوع الدكتوراه الأولى هو « القيود التعاقدية على حرية العمل في القضاء الإنجليزي » وموضوع رسالته الثانية هو « الخلاف وتطورها لتكون عصبية أم شرقية » وهي التي تقدم ترجمتها في هذا الكتاب (٢) .

(١) يراجع ما كتبه عن ذكرياته في فترة عمله مفسرا بمدرسة القضاء الشرعي في كتابنا : « عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية » ص ٣٢ .

(٢) اكتفينا بترجمة الجزء الأول الخاص بفقہ الخلاف - أو نظرية الخلاف مع الجزء الأخير الخاص بمقترحاته لإعادة بناء « الخلاف الجديدة » - دون الجزء الخاص بتأريخ الخلاف - أو تأريخ الدول الإسلامية .

(ج) من حياته العملية الخلفية نكتفي بما يلي :

- ١ - عقب عودته من البعثة عين مدرسا للقانون بكلية الحقوق في عام ١٩٢٦ .
- ٢ - أول أبحاثه في القانون المدني هي دروسه لطلبة الحقوق عن « المدخل لدراسة القانون وعقد الإيجار ونظرية العقد » .
- ٣ - فصل من الجامعة سنة ١٩٣٥ بسبب انشائه جمعية الشباب المصريين التي اعتبرتها الحكومة القائمة في ذلك الوقت مؤيدة للوفد - ثم أعيد للجامعة في نفس السنة بعد استقالة الحكومة .
- ٤ - غادر القاهرة منتدبا للتدريس بكلية الحقوق بجامعة بغداد في نهاية العام الدراسي ١٩٣٥/١٩٣٤ وعاد منها لكلية الحقوق بالقاهرة حيث انتخب عميدا لها في عام ١٩٣٧ .
- ٥ - عين قاضيا بالحاكم المختلطة في عام ١٩٣٧م .
- ٦ - في عام ١٩٣٩ عين وكيلًا لوزارة المعارف ثم استقال منها في عام ١٩٤٢م واشتغل بالمحاماة فترة ثم دعى الى العراق لاعداد القانون المدني العراقي (١) .
- ٧ - في مقال نشره بمجلة القانون والاقتصاد التي تصدرها كلية الحقوق دعا الى مراجعة القانون المدني المصري - وعين عضوا باللجنة المشكلة لاعداد المشروع ثم أبعد عنها ١٩٤٢ - لكن بعد ذلك عهد اليه برئاستها وأتم المشروع واعتبره أعظم انجازاته (٢) .
- ٨ - أقام في دمشق فترة طويلة ابتداء من نوفمبر ١٩٤٢ لاتمام مشروع القانون المدني العراقي واعداد القانون المدني السوري (٣) .
- ٩ - عين وزيرا للمعارف بمصر في يناير ١٩٤٥ في وزارة أحمد ماهر ثم أعيد تعيينه لها في نفس العام في وزارة النكراني الاولى والثانية وفي وزارة ابراهيم عبد الهادي .

(١) تراجع المذكرات رقم ٢٧٧ من ٢١٠ و ٢٧٩ من ٢١١ و ٢٨٦ من ٢٥١ من كتابنا « عبد الرزاق السنهوري من خلال أودائه الشخصية » .

(٢) تراجع مذكرته رقم ٣٤٦ من ٢٦١ من كتابنا « عبد الرزاق السنهوري من خلال أودائه الشخصية » .

(٣) تراجع المذكرة رقم ٣٣٥ من ٢٥٠ من كتابنا « عبد الرزاق السنهوري من خلال أودائه الشخصية » .

١٠- عين رئيسا لمجلس العولة في ٢٧ فبراير ١٩٥٩ وبقي كذلك حتى وقع حادث الاعتداء عليه في مارس ١٩٥٤ ثم أقصى عنه في نفس العام وتفرغ بعد ذلك لاتباع كتاب « الوسيط » في شرح القانون المدني المصري والتدريس في معهد الدراسات العربية (١) الذي مكنته من نشر كتاب جام عن الفقه الإسلامي هو « مصادر الحق في الفقه الإسلامي كما د سمح » له بالسفر الى الكويت لاعتماد القانون المدني في الكويت .

١١- أصيب بمرض أكلته عن العمل وعن الحركة بمجرد انتهائه من الجزء المأثر والأخير من كتاب الوسيط ثم انتقل الى جوار ربه يوم ١٩٧١/٧/٢١ ودفن بمقابر الاسرة بمصر الجديدة - رحمه الله رحمة واسعة جزاء ما قدم لمصر والامة العربية والإسلامية من خدمات وما بذل من جهد في سبيل العلم والقانون وكان آخر سطر خطه في مذكراته بتاريخ ١٩٦٩/٨/١١ هو هذا الدعاء :

« رب يسر لي عمل الحق ، واجعل حياتي نموذجا صالحا لمن يحب بلده الأصغر ، وبلده الأكبر ، ويحب الناس جميعا » .

(١) تراجع مذكرته رقم ٢٨٧ في ٢٨٢ من كتابنا « عين الرزاق السنبوري من خلال أوردته الخاصة » .

(د) مؤلفاته وأبحاثه :

المؤلفات :

- ١ - القيود التعاقدية على حرية العمل (بالفرنسية) رسالة دكتوراه
عام ١٩٢٥ م .
- ٢ - الخلافة (بالفرنسية) رسالة دكتوراه عام ١٩٢٦ .
- ٣ - عقد الإيجار عام ١٩٢٩ - دروس لطلبة الليسانس بكلية الحقوق
بالقاهرة .
- ٤ - نظرية العقد عام ١٩٣٤ - دروس لطلبة الليسانس بكلية الحقوق
بالقاهرة .
- ٥ - الموجز في الالتزامات عام ١٩٣٨ دروس لطلبة الليسانس بكلية
الحقوق بالقاهرة .
- ٦ - أصول القانون عام ١٩٣٨ - دروس لطلبة الليسانس بكلية الحقوق
بالقاهرة .
- ٧ - التصرف القانوني والواقعة القانونية - دروس لطلاب الدكتوراه
عام ١٩٥٤ .
- ٨ - الوسيط في شرح القانون المدني عشرة أجزاء ظهر أولها في عام
١٩٥٤ والثاني ١٩٥٦ والثالث ١٩٥٨ والرابع ١٩٦٠ والخامس
١٩٦٢ والسادس ١٩٦٣ والسابع ١٩٦٤ والثامن ١٩٦٧ والتاسع
١٩٦٨ والعاشر (الأخير) في عام ١٩٧٠ .
- ٩ - مصادر الحق في الفقه الاسلامي ستة أجزاء الأول عام ١٩٥٤ والثاني
١٩٥٥ والثالث ١٩٥٦ . والرابع ١٩٥٧ والخامس ١٩٥٨ والسادس
١٩٥٩ .

المقالات والأبحاث باللغة العربية :

- ١ - الدين والدولة في الاسلام عام ١٩٢٩ - مجلة المحاماة الشرعية
السنة الأولى .
- ٢ - تطور لائحة المحاكم الشرعية عام ١٩٢٩ - مجلة المحاماة الشرعية
السنة الأولى .
- ٣ - الامتيازات الأجنبية - بحث نشر في عام ١٩٣٠ في مجلة القانون
والاقتصاد .
- ٤ - تنقيح القانون المدني المصري وعلى أى أساس يكون - مجلة القانون
والاقتصاد عام ١٩٣٣ .
- ٥ - من مجلة الأحكام العدلية الى القانون المدني العراقي عام ١٩٣٦
بغداد .
- ٦ - عقد البيع في مشروع القانون المدني العراقي عام ١٩٣٦ بغداد .
- ٧ - مقارنة المجلة بالقانون المدني العراقي عام ١٩٣٦ بغداد .
- ٨ - علم أصول القانون عام ١٩٣٦ بغداد - دروس لطيفة المحرق .
- ٩ - واجبتنا القانوني بعد المماهة عام ١٩٣٦ القاهرة .
- ١٠ - المفاوضات في المسألة المصرية ١٩٤٧ القاهرة .
- ١١ - الروابط الثقافية والقانونية في البلاد العربية عام ١٩٤٦ .
- ١٢ - وصية غير المسلم عام ١٩٤٢ .
- ١٣ - المفاوضات في المسألة المصرية ١٩٤٧ القاهرة .
- ١٤ - الأنحراف في استعمال السلطة التشريعية (مجلة مجلس الدولة)
عام ١٩٥٣ .
- ١٥ - القانون المدني العربي عام ١٩٥٣ .

أبحاث باللغة الفرنسية :

- ١ - الشريعة كمصدر للتشريع المصرى (باللغة الفرنسية) نشرت فى مجموعة الفقيه لامبير عام ١٩٣٧ •
- ٢ - المييار فى القانون (بالفرنسية) نشرت فى مجموعة الفقيه الفرنسى حتى عام ١٩٣٧ •
- ٣ - المسئولية التقصيرية (بالفرنسية) بالاشتراك مع الدكتور بهجت بدوى مجلة القانون والاقتصاد عام ١٩٣٧ •
- ٤ - المسئولية التقصيرية فى الفقه الإسلامى - بحث بالفرنسية قسم الى مؤتمر القانون المقارن بلاهاى عام ١٩٣٧ - مجلة القانون والاقتصاد
- ٥ - الشريعة الإسلامية أمام مؤتمر القانون المقارن فى لاهاي (بالفرنسية) •

فهرس اجمال

الصفحة	
٢	تقديم الكتاب
٢٥	كلمة عن المؤلف
٣٧	مقدمة الأستاذ لامير
٤٣	مقدمة المؤلف
	باب تمهيلي :
٨٢ : ٥١	الفصل الأول - مبادئ أساسية
	الفصل الثاني - تعريف الحكومة الإسلامية
١١٠ : ٨٣	ووجوبها
١٦٣ : ١١١	الكتاب الأول - طرق اختيار الخليفة
١٤٨ : ١١٧	الباب الأول - الانتخاب
١٣٤ : ١١٩	الفصل الأول - شروط الناخبين والمرشحين
١٤٨ : ١٣٥	الفصل الثاني - اجراءات الانتخاب
١٦٣ : ١٤٩	الباب الثاني - الاستخلاف
١٥٧ : ١٥٣	الفصل الأول - شروطه
١٦٣ : ١٥٩	الفصل الثاني - آثاره
٢٣١ : ١٦٥	الكتاب الثاني - صلاحيات الحكومة الإسلامية
١٧١	الباب الأول - النطاق الاقليمي والشخصي للولاية
١٨٠ : ١٧٣	الفصل الأول : الاقليم
١٨٥ : ١٨١	الفصل الثاني : الأشخاص
١٨٨ : ١٨٧	الباب الثاني - ممارسة ولاية الحكومة
٢١٦ : ١٨٩	الفصل الأول - صلاحيات ولاية الحكومة
٢٣١ : ٢١٧	الفصل الثاني - حدود ولاية الحكومة
٢٢٩ : ٢٣٧	الكتاب الثالث - انتهاء ولاية الحكم
٢٥٣ : ٢٣٩	الباب الأول - أسباب الانتهاء الراجعة لشخص الحاكم
	الفصل الأول - أسباب انتهاء بغير سقوط
٢٤٤ : ٢٤١	الولاية

٢٥٤ : ٢٤٥	الفصل الثاني - انتهاء الولاية بالسقوط « العزل »
٢٦٠ : ٢٥٥	الباب الثاني - أسباب انتهاء النظام - (نظرية الحلقة الناقصة)
٢٨٠ : ٢٦١	الفصل الأول - الضرورات التي تفرض الحكومة الناقصة
٢٩٩ : ٢٨١	الفصل الثاني - سير الحلقة الناقصة وانتهائها تلخيص الجزء الثاني نظام الحلقة التطبيق
٣٠٤ : ٣٠١	الجزء الثالث : خاتمة (المستقبل)
٣٧٤ : ٣٠٥	الباب الأول : الاتجاهات المختلفة
٣٣٦ : ٣٠٩	الفصل الأول - الاتجاهات المتطرفة
٣٢٢ : ٣١٣	الفصل الثاني - الاتجاهات المعتدلة « الإصلاحية »
٣٣٦ : ٣٢٣	الباب الثاني - خطوط عريضة لبرنامج المستقبل
٣٧٤ : ٣٣٧	الفصل الأول : تلخيص النتائج النهائية لهذه الدراسة
٣٤٢ : ٣٣٩	الفصل الثاني : التطبيق العملي للنتائج السابقة
٣٧٤ : ٣٤٣	المراجع الأجنبية :
٣٨١ : ٣٧٥	المراجع العربية :
٣٨٤ : ٣٨٣	ترجمة حياة المؤلف ومؤلفاته وأبحاثه « نبذة موجزة »
٣٩١ : ٣٨٥	

تصويبات

وجلت بعد الطبع بعض الأخطاء المطبعية والنحوية نرجو من القارئ تصحيحها بنفسه

الصفحة	السطر	المطأ	الصواب
٥	١٠	الثلاث	الثلاثة
٢١	١	الذين	الذين
	٢٠	لأعمالها	لأعمالها
٢٧	٨	قبل	فور
٣١	٢	ناشيء	ناشيء
٣٩	١٦	إذا	إذا
٤٠	١	تقييم	تقويم
٦٣	٥	الموضوع	الموضع
	٨	ولا يرعا	ولا غيرها
	١٠	والتي	التي
٧٥	٩	كنت	كنتم
١٤٧	١٤	يكافؤه	يكافئه
١٦٢	٢٠	الأمين	الأمين
١٧٧	١	جدل	جدل
٢٠١	٨	الخيمسة	الخمس
٢١٩	٢١	حازم	حزم (أبو بكر)
٢٢١	١٥	ابن القيم	ابن قيم
٢٤٨	١٢	وانتهائه	وانتهائه
٢٨٨	١٧	التاسع	الرابع
٣١٣	٥	وانتماجية	وداعية الى انتماج
٣١٤	٢٢	السواح	السياح
٣١٦	٤	زملاتهم	زملاتهم
٣٤١	١٤	تستطيع	تستطيع
٣٤٣	٥	الثلاثة	الثلاث

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٨٨/٨٢١٥

ISBN ٩٧٧ - ٠١ - ٢٠١٦ - ٢

السنهوى والحلافة

الفكرة العبقريّة التي تميز بها كتاب (الحلافة) الذي ألفه المرحوم الدكتور عبد الرزاق السنهوى (في سنة ١٩٢٥) هي أن وحدة الأمة الإسلامية لا تتوقف على (وحدة الدولة الإسلامية) ولذلك فإن الدول الإسلامية المتعددة التي قامت على أساس قطري ووطني بعد زوال دولة الحلافة العثمانية يمكنها أن تحافظ على الوحدة الإسلامية بأقامة (منظمة دولية) تشترك فيها هذه الدولة المستقلة وتحل محل (دولة الحلافة) التي انتهت بإلغائها الحلافة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى .

إن الدكتور السنهوى يعتبر في الحقيقة هو صاحب فكرة إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي ولهذا السبب فإن ابنته (الدكتورة نادية السنهوى) وتلميذه (الدكتور توفيق الشاوي) قد رأيا أن كتاب الحلافة (الذي صدر في عام ١٩٢٥ باللغة الفرنسية) قد حان الوقت لنشره باللغة العربية حتى يستطيع الباحثون والقراء أن يوازنوا بين فكرة الدكتور السنهوى عن (عصب الأمم الشرقية) وبين (منظمة المؤتمر الإسلامي) التي أنشئت بعد مرور خمسة وأربعين عاماً من صدور هذا الكتاب . . .

إن أهمية هذا الكتاب الآن أنه يزود الأمة الإسلامية بفكرة حديثة تمكنها من المحافظة على (فقه الحلافة وأحكامها) في ظل (منظمة دولية عصرية) تتسجم مع حركة التكتلات الدولية رغم تغير قيام دولة إسلامية موحدة عظمى تحمل اسم (الحلافة) طالما كان ذلك غير ممكن في العصر الحاضر .